

BRIAN MORRIS

# DİN ÜZERİNE ANTROPOLOJİK İNCELEMELER



*Bir Giriş Metni*

*Çeviren: Tayfun Atay*



İMGE
kitabevi

**Brian Morris**, Goldsmiths College (Londra Üniversitesi) Antropoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Güney Hindistan'ın avcı-toplayıcı halkları arasında ve Malawi'de (Orta Afrika) alan araştırmaları yapmış olan Morris'in din antropolojisi, benlik kavramlaştırmaları ve şifalı bitki toplayıcılığı *(herbalism)* konularında çalışmaları vardır. Etnobotanik, etnozooloji, sınıflama sistemleri, birey kavramlaştırmaları, din, ritüel ve simgecilik üzerine de çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

**Morris'in Eserleri:**

- *Forest Traders: A Socioeconomic Study of the Hill Pandaram* [Orman Tüccarları: Hill Pandaram Üzerine Sosyoekonomik Bir Çalışma] (Athlone Press, 1982)
- *Common Mushrooms of Malawi* [Malawi'nin Ünlü Mantarları] (Lubrecht and Cramer, 1987)
- *Anthropological Studies of Religion-An Introductory Text* [Din Üzerine Antropolojik İncelemeler-Bir Giriş Metni] (Cambridge University Press, 1987; İmge Kitabevi Yayınları, 2004)
- *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective* [Benlik Antropolojisi: Kültürel Bakış Açısından Birey] (Pluto Press, 1994)
- *Chewa Medical Botany* [Chewa Kabilesinin Tıbbi Botaniği] (Transactio, 1996)
- *Western Conceptions of the Individual* [Batı'nın Birey Kavrayışları] (Berg Publishers, 1997)
- *The Power of Animals: An Ethnography* [Hayvanların İktidarı: Bir Etnografi] (Berg Publishers, 1998)
- *Animals and Ancestors: An Ethnography* [Hayvanlar ve Atalar: Bir Etnografi] (Berg Publishers, 2000)

İmge Kitabevi Yayınları
Yayın Yönetmeni
*Şebnem Çiler Tabakçı*

ISBN 975-533-383-5

Özgün Adı
*Anthropological Studies of Religion An Introductory Text*



1. Baskı Şubat 2004

Yayıma Hazırlayan
*Mehmet Ali Kılıçbay*

Düzelti
*Alaattin Topçu*

Sayfa Düzeni
*Yalçın Ateş*

Kapak
*Leyla Çelik*

Baskı ve Cilt
*Pelin Ofset (312) 418 70 93/94*

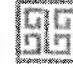
İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95/96 - 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Brian Morris



# Din Üzerine Antropolojik İncelemeler

*Bir Giriş Metni*

Çeviren
Tayfun Atay






*Dün Bugün Yarın* dizisi, tarih-merkezli bir perspektifle, toplumsal bilimlerin her dalmda insanlığın ve ülkemizin toplumsal serüvenini kavramaya yardımcı olacak kitapları okuyucuya sunuyor.

Avrupa-merkezli bir dünya tarihi perspektifini kıran, dünyanın diğer bölge ve halklarının tarihlerini kendi içinde bir bütün olarak ele alan yapıtlara özellikle yer veren bu dizi, fazlasıyla Türk ve Türkiye tarihine hapsolmuş bir tarih bilgi ve bilincinin aşılmasına katkıda bulunmayı hedefliyor.

Bir ülkenin gerçek zenginliğinin, zihinsel üretimi ve insanları düşünmeye yöneltecek entelektüel birikimi olduğu düşüncesinden hareketle, *Dün Bugün Yarın* dizisi, Türkiye ve Türkçedeki toplumsal bilim etkinliğinin kalitesinin yükseltilmesini amaçlamaktadır.



# İçindekiler



*Dostlarım*
*George ve Helen Welsh'e*

## TEŞEKKÜRLER

Son on yıl içinde antropoloji alanındaki gayretimi hem içtenlikle destekleyen hem de eleştirel biçimde değerlendiren arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma şükranlarımı sunuyorum: James Woodburn, Maurice Bloch, Ioan Lewis, Jacqui Morris, Pat Caplan, David Parkin ve Olivia Harris. Ayrıca, okunması zor el yazılarımı çözüp başarıyla daktilo eden Maggie Freeman'a da teşekkür ederim.

Öğretmenlerine gelince, onlar doğa ve tarih olmalı.

William Morris, *The Lesser Arts* (1887)

# Giriş



"Tüm insanlık, Yunanlılar ve Yunanlı-olmayanlar hep beraber tanrıların varlığına inanır." Platon, ikibin yıldan da uzun bir zaman önce böyle yazmıştı. İnsanlığın tümü düşünüldüğünde belli bir din biçiminin evrensel olduğunu çok az kişi inkâr edecektir. Bu bakımdan kutsala ve tinsel varlıklara ilişkin düşünceleri hâlâ ifadelendirmemiş bir toplum bulmak zorundayız. Dine metih amacıyla yaklaşanlar, dinsel ya da tanrıcı bir dünya görüşünü savunurlarken doğal olarak dinin evrenselliğini vurgularlar, ancak anımsanmasında yarar olan nokta, dinsel inançlara yönelik kuşkucu tutumların da muhtemelen tüm kültürlerde ifade bulduğu ve dünyanın doğalcı [natüralist] kavramlaştırmasının da uzun bir tarihe sahip olduğudur. Öyle ki Radcliffe-Brown bu bakımdan şunları ileri sürecek noktaya kadar varmıştır,

> Her insan toplumunda, kaçınılmaz olarak iki farklı ve bir anlamda çatışan doğa kavramlaştırması var olmuştur. Bunlardan doğalcı *[natüralist]* olanı heryerde teknolojiye içkin-

dir ve 20. yüzyıl Avrupa kültürümüzde de düşüncelerimizde açık ve egemen hale gelmiştir. Mitolojik ya da tinselci *[spiritualist]* denilebilecek olan diğer kavramlaştırma ise mitos ile dine içkindir ve felsefede çoğu zaman açık hale gelir (1952: 130).

*Saflık ve Tehlike*'de "ilkel dünya görüşü"nü esası itibariyle dinsel ve simgesel olarak tanımlayan Mary Douglas, daha sonra bu "ilkel iman" düşüncesini sorgulayacak ve belli bir dünyevi yönelime sahip pek çok kabile kültürü de olabileceğini ileri sürecektir. Douglas, Müslüman olmakla birlikte dinlerini yalnızca tipik bir Londra varoşunda yaşayanlar kadar ciddiye alan İran'ın Basseri göçerleri üzerine Barth'ın yaptığı çalışmayı anmakta ve antropologların "mümin ilkel mitosundan kurtulmaları" gerektiğini öne sürmektedir (1975: 81). Bu, bana, yazısız halkların tümünün özde dinsel olan kavramsal kategorilerle bütünüyle sarmalandığını düşünen yaklaşıma göre daha tercih edilebilir gibi gelmektedir. Doğa, toplum ve dünya üzerine farklı kavramlaştırmaların birarada var olduklarını görmek için pek çok kişinin Batı düşünce geleneğinin kaynağı olarak gördüğü Yunan düşüncesine geri dönüp bakmamız yeterlidir.

İzleyen bölümlerde ele almayı amaçladığım dinsel inanç ve kurumların antropolojik açıdan incelenmesi, akademik yaşam içerisinde gelişmiş olan gereksiz bölünme ve uzmanlaşmaların etkilerinden aşırı derecede zarar görmüştür. Hepsi de dinsel kurum ve ideolojilere sürekli bir ilgi duymuş olan sosyal bilim kurucularının (Spencer, Durkheim ve özellikle de Weber) dünya-tarihsel bir bakışa sahip oldukları rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu bilginler toplumsal kurumlarla hem karşılaştırmalı bakış açısından hem de tarihsel değişme ve gelişme bağlamında ilgilenmişlerdir; böylece, onların çalışmalarında yalnızca endüstriyel kapitalizmin yükselişine ilişkin keskin analizler ve kuramlar bulmakla kalmayız, ayrıca yazısız kültürler üzerine düşünceler de buluruz. Herbert Spencer'in *Sosyolojinin İlkeleri*, geniş çaplı bir kültür çeşitliliğinden sağlanan verilerle dopdoludur; Weber'in *Din Sosyolojisi*, tüm büyük dinsel sistemlere ilişkin ciltler içermekte; hatta Marx'ın neredeyse ayrıcalıklı bir şekilde kapitalizmin eleştirel analizine adanmış olan çalışmaları bile, yazısız ve "antik" toplulukların toplumsal yaşamına ilişkin bol miktarda karşılaştırmalı malzeme içermektedir.





Antropolojinin ve sosyolojinin bağımsız akademik disiplinler olarak gelişmesi, kanımca oldukça dar ve sınırlı açılımlara öncülük ettiği için talihsiz sonuçlara yol açmıştır. Her iki alandaki temel elkitaplarının özenli bir şekilde incelenmesi, eğer dikkatler dinsel inançlar ve örgütlenme üzerinde toplanırsa, düşüncemi doğrulayacaktır. Sosyolojik metinler, neredeyse yalnızca ve özel biçimde Hıristiyanlık ve laiklikle uğraşmakta ve dinsel ideolojilerin tüm dünya bağlamında insan ilişkilerinde temel bir rol oynadığı gerçeğine bakmaksızın, dini ikincil bir sorun olarak değerlendirmektedirler. Öte yandan antropolojik metinler büyük ölçüde kabile kültürlerinin dini üzerinde odaklaşarak onun en egzotik yönlerine vurgu yapmaktadır. Bu metinlerde, büyü ya da büyücülük üzerine bir bölüm değişmez olarak vardır. Böylece, tarihsel dinlere ilişkin büyük miktarda veri bu metinlerde değerlendirme dışı bırakılmaktadır. Aslında her iki disiplinde de daha genç bilimcilerin ihmal edilen konularda önemli kuramsal katkılar yaptıklarını da belirtmekte yarar vardır. Fakat daha önemlisi, (antropologlar tarafından incelenen) kabile dini ile (sosyologlar ve alan çalışması uzmanları tarafından incelenen) tarihsel din arasında gereksiz bir bölünmenin ortaya çıkmış olması ve bunlara farklı kuramsal anlayışların uyarlanmasıdır. Yazının ve devlet sistemlerinin gelişmesinin, dinsel sistemlerin doğası ve örgütlenmesine yönelik önem-

li etkilere sahip olduğunu kimse inkâr edemez; bunun farklı bir kuramsal yaklaşımı hak edip etmediği ise tartışmalı ve sorgulanabilirdir. Fakat yapılan işte budur.

İki örnek belirtilmeyi haketmektedir. Birincisi din üzerine genel tartışmalarda dinin kökenleri ve işlevleriyle ilgili kuramlar, değişmez bir şekilde yazısız kültürlerin dinsel sistemlerine yöneliktirler. Freud *Totem ve Tabu*'da psikanalitik kuramı ilkel dinle anlamlı bir şekilde bağlantılandırır ve Evans-Pritchard, her ne kadar "doğal ve vahyedilmiş din" arasındaki ikiliğin "yanlış ve anlamayı zorlaştırıcı olduğu"nu önerir ve ilkel kültürlerden çıkarılan verilerin genel olarak dinin erken dönem karakteristiklerini belirlemeyi amaçlayan karşılaştırmalı bir analiz için esas oluşturduğunu ileri sürerse de, onun önemli çalışması da *İlkel Din Üzerine Kuramlar* başlığını taşır (1965: 2). Benzer şekilde "yaban akıl" ya da sözümona ilkel düşünce üzerindeki tartışmalar ve onun bilimsel idrakle karşıtlık içine sokulması, bu düşünce biçimini genelde dinsel düşünceyle değil, fakat yalnızca yazısız kültürlerin geleneksel düşüncesi ile eşitler. Durkheim'in ilkel ya da simgesel sınıflamaların "genelliği" ve Hıristiyan kavramlarının mecazi doğasına ilişkin önerileri de anlamlı bir şekilde gözardı edilmiştir. Halk dini ve tarihsel din arasında keskin ve gereksiz bir bölünme hattının korunması sürdürülmüştür.

İkinci olarak, tarihsel dünya dinleri karşılaştırmalı din araştırmacıları tarafından kavramsal birimler olarak değerlendirilirken, kabile kültürlerinin dinleri parçalara ayrılmış ve bölük pörçük ele alınmıştır. Böylece, karşılaştırmalı dine ilişkin genel metinler, hem inanç sistemleri hem de gözle görülür tarihsel olgular olarak değerlendirilen İslamiyet, Buddhizm ve Yahudilik hakkında birer bölüme yer verirlerken, "ilkel" din bir dizi başlık altında tartışmaya açılır: Mana, tabu, totemcilik, büyü, Şamanizm, mitos ve kutsal. Bu terimlerde somutlaşan kavramsal düşünceler,





kuşkusuz hiçbir şekilde kabile kültürleriyle sınırlı olmayıp, herhangi bir din sisteminin bir boyutu olabilirler. Şaşırtıcı bir durum olarak, bazı antropologlar, bu yaklaşımı izleme eğiliminde olmuşlardır; çünkü her ne kadar kabile dini üzerine birkaç mükemmel monografi varsa da, genel eğilim ideolojik sistemin veçhelerinden birinin üzerinde yoğunlaşmak olmuştur. Örneğin simgecilik, cin tutması, mitos ve büyücülük sıklıkla kültürün diğer veçhelerinden neredeyse bağımsız şekilde özerk inançlar ve etkinlikler grubu olarak ele alınmış ve kuramsal perspektifler, özellikle dinsel yaşamın belli bir cephesine yöneltilmiştir. Bu tür çalışmalar, Evans-Pritchard'ın Azande kabilesi büyücülüğüne ilişkin klasik çalışmasındaki gibi etnografik nitelikte ya da Lévi-Strauss'un totemcilik, Lewis'in de cin-tutması tapınıları hakkındaki çalışmalarıyla örneklendiği şekilde genel nitelikli olabilirler.

Lévi-Strauss'un işaret ettiği üzere, temel Marksist öncül, "insanların yaşama biçimlerinin onların düşünme biçimlerini koşullaması"dır. Bu nokta, belki de dinsel olguları anlama ve açıklama yolunda kuramsal çabalar göstermiş bazı bilginlerin yazdıklarına bir giriş olarak tasarlanan bu çalışmanın tek yol göstericisidir. Bu çalışma, eleştirel sempati olarak nitelenebilecek bir duruş noktasından yazılmıştır ve bu nedenle bana ait herhangi bir tez sunmamaktadır. Bu çalışmada hem antropolojiyi hem dini en geniş anlamda yorumladım. İnsanlık durumunu inceleyen herhangi biri, bana göre bir antropologtur, "din" ise, bence kutsal ya da ampirik-üstü bir niteliğe sahip görülen olguları kapsamına almaktadır: totemcilik, mitos, büyücülük, ritüel, ruh inançları, simgecilik ve diğerleri gibi. Her bir bilgini tartışırken, ilkin en geniş anlamda onun toplumsal kuramını özetleyecek ve sonra "din"e ilişkin kuramını betimlemek ve eleştirel olarak incelemekle devam edeceğim. Çalışmanın organizasyonu kabaca kronolojiktir ve geniş bir çerçevede bilginleri

düşünce akımlarının içine yerleştirmeye, bu arada da dinin eleştirel olarak anlaşılmasına yönelik çeşitli yaklaşımları yansıtmaya girişmektedir. İlk iki bölümde, özde Alman tarihsel geleneğiyle ilgileniyor ve Hegel, Marx, Engels ve Weber'in çalışmalarını inceliyorum. Üçüncü bölümde, akademik antropolojide önemli etkilere sahip olmuş şu yazarların çalışmalarını değerlendiriyorum: Müller, Spencer, Tylor, Frazer, Durkheim ve Radcliffe-Brown. Dördüncü bölümde, psikolojik bir duruş noktasından yazanların çalışmalarını inceliyorum: Malinowski, Freud, Jung ve Eliade ve bunu izleyen bölümde Durkheim'in düşüncesinin ortaya çıkardığını geliştiren yazarların çalışmalarını inceliyorum: Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Douglas ve Turner'ınkileri. Son bölümde daha yakın zamanlara ait olan Lévi-Strauss'un, Geertz'in ve Godelier'nin çalışmalarını değerlendiriyorum.

Benim konuya yaklaşımıma ilişkin son bir sözün söylenmesi gerekir. Yıllar önce Alasdair MacIntyre (1964), dini anlamanın ona inanmakla birlikte olup olamayacağı sorusunu ortaya atmıştı. Vardığı sonuç, bir kuşkucunun dini reddetmek için onun anlamını açıklamak zorunda olduğu, oysa bir dini anlamanın ona inanmaya bağlı olduğunu iddia etmek için kişinin toplumsal bağlamı gözardı etmesi gerektiği, doğalcı açıklamaların yaygınlığı dikkate alındığında bunu yapmanın oldukça zor olduğuydu. Böylesi felsefi sorunları bir kenara bırakıyorum ve bir ateist olarak çalışmalarımda Bertrand Russell'ın felsefeyle ilişkili olarak savunduğu bir yaklaşımı, doğru tutumun ne saygı ne de nefret, fakat eleştirel bir sempati olduğu şeklindeki yaklaşımı izlemeye çalıştığımı ifade edebiliyorum. Dine ve bu çalışmada yazılarını incelediğim pek çok bilgine yaklaşımımda bu tutumu yansıtmaya çalıştım. Belirtmek gereksizdir ki, bu, beni Evans-Pritchard'ın dinin "gerçek anlamda ancak içeriden kavranabileceği" şeklindeki inancının geçerli olup olmadığını sorgulamaya yöneltmektedir.



# I
# İdeoloji Olarak Din



## Hegelci Metafizik

"Geçen yüzyılın büyük felsefi fikirlerinin tümü (Marx ve Nietzsche felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz) başlangıçlarını Hegel'de bulur; bu yüzyılın bir sorunu olarak karşımızda durmayı sürdüren akıldışını keşfetme, onu en genişletilmiş bir akılla bütünleştirme girişimini başlatan odur." Merleau-Ponty, 1960'ların ilk yarısında böyle yazmıştı (1964: 63). Descombes tarafından da gözlemlendiği üzere (1980: 12), Fransız filozofları yalnızca yirmi yıl sonra fikir değiştirmiş gibidirler ve Foucault, "ister mantık ya da epistemoloji, ister Marx ve Nietzche aracılığıyla olsun, çağımız Hegel'den bütünüyle kurtulma mücadelesi vermektedir" şeklinde kaydetmiştir. Gerçekte bu ifadeler, yalnızca Fransız entelektüel yaşamının değişen modalarını değil, aynı zamanda Hegel'in modern düşünce üzerindeki paradoksal ve karmaşık etkisini de yansıtmaktadırlar. Hegel bir yandan Aydınlanmanın mekanikçi para-

digmasının ötesine geçme girişiminin bayraktarıdır. O, Aydınlanmanın, özellikle Kant'ın geliştirdiği insan öznelliğinin kökten özgürlüğü gibi temel anlayışlarına bağlı kalmayı sürdürürken, aynı zamanda bu gelenekten miras aldığı ikicilikleri aşmaya girişen bir düşünce biçimi sergilemiştir. Böylece Hegel, dünyayı organik bir süreç olarak kavramış ve pozitivist bilimin çeşitli ikiciliklerini birleştirme yoluna gitmiştir: Ruh ve doğa, özgürlük ve zorunluluk, öznellik ve nesnellik gibi. Bu anlamda onun etkisi büyük, hatta oldukça derin olmuştur. Capra'nın yakınlarda çıkan (1982) "yeni" bir paradigma -"gerçekliğin bütüncül kavranışı"-arayışındaki yapıtında sadece, Hegel'in bir yüzyıl önce tartışmış olduğu fikirler ifade edilmişlerdir. Öte yandan, Batı bilimsel geleneği geniş ölçüde Hegel metafiziğine bir tepki, hatta karşıtlık içinde gelişmiş, böylece Aydınlanma'nın düşünce ve ilkelerini sürdürmüş ve daha ileri götürmüştür (krş. Popper'in Hegel eleştirisi, 1945: 1-80). Charles Taylor'un belirttiği üzere, böylesi bir felsefe, "etik açısı itibariyle faydacı, sosyal felsefesi bakımından atomistik, beşeri bilim anlayışı bakımından analitik olup... insan ve toplumu yeniden düzenlemek ve mükemmel bir karşılıklı uyarlanma yoluyla insanlara mutluluk getirmek isteyen bilimsel bir toplumsal mühendislik arayışındadır" (1979: 1). Bu pozitivist vizyon, mekanist ve ikici dünya görüşüyle birlikte, fiilen hâlâ hâkim paradigmadır ve başta iktisat ve psikoloji olmak üzere insan bilimlerine nüfuz etmiştir. Foucault'nun çağdaş düşüncenin kendisini Hegel felsefesinden kurtarma mücadelesi verdiği görüşü, yanlış yerdedir. Marcuse'ün (1941: 340-360), pek çok kişinin sosyolojinin kurucusu kabul ettiği Auguste Comte'un kuramsal yaklaşımını incelerken hatırlattığı gibi, sosyal bilim Hegel düşüncesinin içerimlerinden başından itibaren kaçınmaktadır. Hem antropoloji hem de sosyoloji Aydınlanmanın





pozitivist geleneğini genellikle takip etmiştir ve Hegel etkisi Marx kanalından çok Alman idealist geleneğiyle aktarılmış dağınık ve ses getirmez niteliktedir. Gerçekten de Gillian Rose (1981), Weber ve Durkheim'in yeni-Kantçı bir paradigma izlediklerini yakınlarda ileri sürmüş ve ampirik sosyolojiye eleştirel yaklaşan Marksist kuramcıların (Lukacs, Adorno, Habermas ve Althusser) pozitivist geleneği takip ettiklerini belirtmiştir. Benzer şekilde Bottomore ve Nisbet (1979: 581-4) Lévi-Strauss'un düşüncesinin genel gelişimindeki yeni-Kantçı eğilimi işaret etmişlerdir. Hegel felsefesinin önemini açıkça kabul eden tek gelenek Marksizm olmakla birlikte, ileride göreceğimiz gibi Marx ve Engels, Hegel'in düşüncesini kökten bir biçimde tersyüz etmişlerdir.

Hegel'in yazdıkları modern dünya üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olmakla birlikte, hemen herkes onların çapraşık ve güç anlaşılır olduğunu kabul etmektedir. Hector Hawton, onları "neredeyse bütünüyle kavranamaz" bulduğunu itiraf etmiş ve Hegel'in açıkça "düşüncesini iletme yolunda ıstırap verici bir çaba içinde dilin sınırlılıklarıyla" mücadele ettiğini öne sürmüştür (1956: 94). Hegel tuhaf fikirleri olan biridir. O, bir romantik olup büyük ölçüde Goethe ve Schiller'in yazılarının etkisi altındadır; fakat ne aklı reddeder ne de ortaçağı kutsar. Bir evrensel uyum vizyonuna sahiptir; fakat bunu, Aristoteles gibi mükemmele doğru ilerlediğine açıkça inandığı kozmik bir sürecin akılcı kavranışı aracılığıyla aktarmaya çalışır. Mistik içgörülerden nefret eder ve bu evrensel uyumun insanların yaratıcı etkinliği aracılığıyla sağlanabileceğini hisseder. Yazdıkları hayli karmaşık olduğu için, Hegel kolaylıkla yanlış anlaşılır ve ben de onun düşüncesini tam olarak anlamış gibi davranamam. Ancak benim buradaki amacım sadece Hegel'in bazı temel öncüllerine ve dinsel kültür yorumuna ilişkin bir değerlendirme çerçevesi sunmaktır. Bu-

nu en iyi şekilde, onun *Tarih Felsefesi Dersler*'inin, bazı temel fikirlerini özet halinde sunduğu giriş kısmından alıntılarla yapabileceğimi düşünüyorum.

Hegel 1770'de Stuttgart'ta alt düzey bir memurun oğlu olarak dünyaya geldi ve yaşamının büyük kısmında özel eğitmen ya da üniversite öğretim üyesi olarak çalıştı. Her ne kadar taşkın bir dahi ve tuhaf fikirleri olan Copleston'un (1963: 197) söylediği gibi, o, daha çok vasat bir burjuva üniversite profesörüydü. Doğduğu tarih önemlidir; çünkü Hegel'in bir dönüm noktasında olgunlaştığı anlamına gelir: 18. yüzyılın sonu toplumsal ve entelektüel bir karmaşa dönemiydi. 1781'de Immanuel Kant büyük eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımlamıştı; 1789'da Fransız Devrimi patlak vermiş ve Almanya'da da Schelling, Goethe ve Schiller'in yazıları, Romantik Hareket'in kristalleşmesini sağlayacak olan İmgelem Çağı'nı haber vermişti. Akıl Çağı son bulmak üzereydi ve Aydınlanmanın temel öncüllerine (hatta aklın kendine) karşı meydan okumalar başlamıştı. Yine bu dönemde, son bir yüzyıldır ihmal edilmiş akılcı bir düşünür ve bir münzevi olan Spinoza'nın felsefesine artan bir ilgi vardı. Hegel'in esas yanı, tüm bu çatışan eğilimleri özümsemesi ve birleştirmeye çalışmasıdır. Gray'in kaydettiği gibi,

> Hegel'in en derin isteği (ki giderek bir tutkuya dönüşmüştür) kendi yaşadığı dönemde Aydınlanma ve onu izleyen Romantizmin harekete geçirdiği bütün çatışan güçleri uzlaştırmaktı. Akıl ile gerçekliği, gerçek ile ideali ya da düşünce ile doğayı uzlaştıracak bir görüş geliştirme yolundaki tutkulu arayışı, yalnızca çatışma ve bölünmenin her meşru kaynağının bir bütünün organik parçası olarak birbirine eklendiği kapsayıcı bir sistem oluşturularak tatmin edilebilirdi. Yaşamının tümü yabancılaşmaya karşı (önceliği bu terime, bu terimin psikolojik ve felsefi kökenlerine vererek) mücadeleyle geçti (1970: 1).





Hegel mekanist bilimin ve Kant felsefesinin doğurduğu ve ona göre insan düşüncesinin gelişimi için esaslı ve gerekli tüm ikilikleri -tin (düşünce) ve doğa, bilgi ve tutku, akıl ve ahlâk, özgürlük ve zorunluluk, ideal ve gerçeklik, insan öznelliği ve toplumsallık- kapsamaya ve aşmaya çalıştı. Ve bunu yalnızca akıl sayesinde yapmayı amaçladı. Böyle yaparak şunları anlaşılır bir sistem içinde birleştirmeye çalıştı: Kant'ın eleştirel felsefesi ve özgürlük ile insan öznelliği üzerindeki vurgusu; Aydınlanma'nın ampirik bilgi ve akıl üzerindeki vurgusu; Romantikler tarafından (şair Hölderlin Hegel'in yakın arkadaşıydı) ifade edilen doğanın bir organik tümellik olduğu görüşü; Spinoza'nın felsefi monizmi; ve (başta Herakleitos ve Aristoteles olmak üzere) Hegel'in sonsuz hayranlık duyduğu Yunan filozoflarının bütüncü, kozmolojik dünya görüşü. Ne büyük bir vizyon ve ne büyük bir iş. (Hegel'in yaşamı ve felsefesi üzerine genel değerlendirmeler için bkz. Stace 1955, Kaufmann 1965, P. Singer 1983.)

Hegel için söylenebilecek ilk şey, onun en temel anlamda, bir tarih düşünürü olduğudur. Onun temel nosyonları(*Geist* -tin-, akıl, özgürlük), yalnızca tarihsel bir bağlam ya da kozmik bir süreç içinde anlam ve önem kazanır. Dünya tarihine şöyle bir bakacak olursak, diye yazar, "değişimler ve aktarımlarla birbirini durmaksızın izleyen bitmek bilmeyen halklar, devletler ve bireyler çeşitliliğiyle karşılaşırız... Genel düşünce (bir süre var olup sonra yok olan bu durmak bilmeyen bireyler ve halklar mutasyonunda kendini ilk sunan kategori) geniş anlamda *değişim*dir" (1956: 72). Hegel evren hakkındaki Doğu düşüncesini (Hindu *karma* kavramlaştırmasını), sonsuz değişim devrelerinin kabulüyle birlikte benimser. Fakat Platon ve Herakleitos gibi olgusal değişim dünyası ile tinin sonsuzluğu ya da Buddhizmin "ebedi istirahat"i arasında bir ayrıma gittiğinde, bu öğretilerin sınırlı bir dünya görüşü sunduğu-

nu hissetmiştir. Hegel'e göre tüm gerçeklik (tin ve doğa) sürekli bir değişme içindeydi. "Saf değişim üzerine soyut kavramlaştırma" diye yazar Hegel, "gücünü her yönde gösteren, geliştiren, mükemmelleştiren ve çok yönlü doğasının da kendisini izleyebildiği bir tin düşüncesine yer verir" (73). Bununla birlikte, tinin doğası yalnızca onun ürünlerinden ve biçimlenmelerinden (insan kültürü) öğrenilebilir, mistik içgörülerinden değil. Dahası tin kaderini ya da amacını yalnızca doğayla olan karmaşık ve uzlaşmacı ilişkisi çerçevesinde gerçekleştirir. Böylece Hegel, tarihi genelde bir süreç, tinin gelişmesi olarak görmüştür ve bu süreç akli, zorunlu ve diyalektiktir. Şöyle der:

> Dünyanın gelişiminin akli bir sürecin sonucu olduğu yalnızca dünya tarihinden çıkartılabilecek bir yorumdur; söz konusu tarih dünya tininin akli ve zorunlu bir nedenidir; ki bu, doğası her zaman bir ve aynı olan, fakat bu tek doğasını dünyanın varoluşunun olgularında sergileyen bir tindir. Daha önce de belirtildiği gibi bu, kendini tarihin nihai *sonucu* olarak sunmalıdır. Ancak biz bunu (tarihin nihai sonucunu) olduğu haliyle dikkate almak zorundayız. Tarihsel (ampirik) olarak hareket etmeliyiz (1956: 10).

Hegel'e göre gerçek, kendini tarihin akışı içerisinde açığa vurur ve bir kozmik süreç olarak dünyanın bilgisini edinmek için ne aksiyomatik gerçeklerden hareket edilebilir ne de belli bir zamanda tanrı tarafından bilgilendirilmiş, böylece "tüm doğal yasaların ve manevi gerçeklerin tam bir bilgisine sahip kılınarak mükemmel bir sezgi ve bilgelikle donatılmış ilk insanların bulunduğu varsayımıyla hareket edilebilir" (10). Bunun yerine, kendini sürekli değişen tarihsel olgularda dışavuran tinin doğasını anlamak için kültürü ampirik olarak incelemek (ya da en azından ampirik bilgi ile anlamaya başlamak) gerekir.





*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inde Hegel tinin çeşitli gelişim derecelerini göstermeye girişmiştir. Bunu yaparken farklı kültürlerin altında yatan ilkeleri basitçe "kendini özkavrayışsal bir bütünlük olarak yükselten ve tamamlayan tek bir evrensel tinin gelişimindeki basamaklar" olarak görmüştür (1956: 78). Hegel, dünya tarihi bakışaçısından dört büyük kültürel evrenin ana hatlarını çizmiştir: Doğu (Mısır ve Asya uygarlıkları), Yunan, Roma ve Germen (bu sonuncusu, aslında Batı Avrupa kültürünü kapsar). Hegel'in İskoç Aydınlanma düşünürlerinden, özellikle de Adam Ferguson'dan etkilendiğine kuşku yoktur (Cullen 1979) ve çağdaşları gibi Hegel'de de Avrupa-merkezci önyargılar mevcuttur. Kabile ve Afrika kültürleri böylece "tarihsiz, gelişmemiş tin" olarak tarihin dışında bırakılmıştır, ki bu görüşün hâlâ bazı tarihçiler tarafından ima edildiği söylenebilir (örneğin, Toynbee 1976). Hegel, Afrika halkları hakkında, onların bütünüyle vahşi ve eğitimsiz bir düzeyde ve hiçbir tanrı, yasa ya da öznellik kavramı olmadan yaşadıklarını belirten misyoner raporlarını tekrarlayan bazı alçaltıcı şeyler söylemektedir (93). Hegel aynı zamanda bazı önemli insanların (onları dünya tarihine mal olmuş bireyler olarak betimler) bilincinde olmaksızın dünya tinine vücut verdikleri inancını da taşır. İlginçtir ki bunlar hep askeri kahramanlardır: İskender, Sezar, Napoléon.

Bu nedenle Hegel, ya betimsel ya da düşünümsel olan tarihyazıcılığı ile tarih felsefesi arasında bir ayrım yapar. Bunlardan yalnızca ikincisini uygulayanlar, ampirik verileri inceleyerek, evrensel bir tarih (tinin kendi bilgisine sahip olagelme süreci) çıkartabilirler. Aristoteles gibi Hegel de "kendisinde potansiyel olarak varolanı gerçeklik hali"ne getirerek kendini geliştiren bir dünya tini düşünür. Tıpkı bir organizmanın büyümesinde olduğu gibi, "gelişme ilkesi aynı zamanda varoluşun gizli bir tohumunun (kendisini gerçekleştirmek için mücadele eden bir kapasite ya da potansiyelin) bulunmasını içerir". Fakat Hegel, do-

ğal organizmaların gelişmesinin doğrudan ve hiçbir engelle karşılaşmazken, tinin gelişmesinin insan bilinci ve arzusu aracılığıyla olduğunu öne sürer (55). Bu, doğal büyüme sürecinin "barışçıl" olmasına karşılık, tinin gelişmesinin diyalektik olup kendi içinde büyük bir çatışma barındırdığı" anlamına gelir (55). Kendine karşı bölünmüş bu "tin" kavramında ortaya bazı önemli noktalar çıkar.

Hegel ilkolarak doğal ve kültürel süreçler arasında bir ayrım yapar. Doğa, Hegel'in hissettiği kadarıyla, yalnızca "kendini sürekli tekrar eden bir çevirim" sergiler, oysaki tinin (kültürün) alanı "tümüyle farklı bir yazgı"ya sahiptir ve yaratıcı biçimde tümüyle yeni olan şeylere hayat verir. Tin "daha iyiye doğru değişme için gerçek bir kapasiteye (bir mükemmeliyet itkisine)" sahiptir (54). Fakat bu yazgı bir tohum, fiilen olmaya yazgılı bir şeyi işaret eden bir "idea"dır. Böylece Hegel, Sartre tarafından da *Varlık ve Hiçlik*'te kullanılan ünlü ayrımını yapar: madde ve tin, yani kendinde olmak *[an-sich]* ve kendisi için olmak *[für-sich]*. Bu nedenle, Hegel'in evrimci bir düşünür olduğunu iddia etmek güçtür. Fakat tespit edilmesi gereken önemli nokta, "tin nesnel gerçek dünyanın bilinci" olduğu için (1977: 295), (insan kültürü olarak) sürekli biçimde kendinde varlık ile kendi için varlığın birliğini, özgürlük ve zorunluluğun, akıl ve doğanın birliğini sağlama mücadelesi verir. Sankara gibi dinsel mistiklerin aksine, Hegel bu birliği aşkın bir varlık alanı olarak değil, doğayla ilişkisi içinde görür.

İkincisi ve bununla bağlantılı olarak Hegel, dünya tarihini "özgürlük bilincinin gelişiminden başka bir şey" olarak görmemiştir. Bu ilerlemeci gelişmeyi de şu şekilde özetlemiştir: "Doğu milletleri yalnızca bir tek kişinin (teokratik yönetici) özgür olduğunu bilirlerdi; Yunan ve Roma dünyası ise yalnızca bazılarının (aristokrasi); oysa biz tüm insanlar...(ın) özgür olduğunu biliyoruz" (1956: 19). Fakat his-





settiği kadarıyla, dünyanın yazgısı yalnızca tin açısından (soyut düzeyde) kendi özgürlüğünün bilincine varmaktan ibaret olmayıp, bu özgürlüğün dünyada gerçekleştirilmesidir (somut gerçeklik olarak). Bununla birlikte Hegel, dünya tarihinin bir "mutluluk tiyatrosu" olmadığının da farkındadır; gerçekte tarihin, bireylerin mutluluğunun ve toplulukların bilgeliğinin sonu gelmezcesine kurban edildiği bir kasap tezgâhı olduğunu ima eder. Yine de, Buddha gibi "karanlık duyguların" hiçbir yere götürmeyeceğini belirtir ve tarihte kendini açığa çıkartan bir "akıl" olduğunu vurgular.

Üçüncüsü ve anlamlı olarak, Hegel tin düşüncesini ya da yazgısını soyut bir potansiyel olarak kavramıştır: O, gizli ve gelişmemiş bir özdür. Onun kendini gerçekleştirmesi için bir diğer unsur gereklidir ve bu unsur en geniş anlamında insan etkinliğidir. Tin ya da akla "işlerlik kazandıracak, belirgin bir varoluş sağlayacak şekilde kendilerini gerçekleştirme olanağı tanıyan 'güdüleyici güç', insanın ihtiyacı, içgüdüsü, eğilimi ve tutkusudur" (22). Kavranılması güç bir biçimde Hegel, insan etkinliğini (akıl ve tutkunun bir karışımı) İdea ya da evrensel özün (tin ya da özgürlük) nesnellik (doğa ya da zorunluluk) alanına tercüme edildiği bir "ara yol" ya da "aracı" olarak görür (27). Fakat bu, "en geniş anlamdaki dünya"nın tin aracılığıyla (kültür biçiminde) kendinin bilincine vardığı, doğada kendi özgürlüğünü gerçekleştirdiği ve somutlaştırdığı bir çeşit tarihsel süreç olarak görülür.

Son olarak, iyi bilindiği üzere Hegel, modern devletin, özgürlüğün onun aracılığıyla gerçekleştiği bir kurum olduğunu öne sürüyora benzemektedir. Söylediği gibi, "Devlet Dünya üzerinde varolan İlahi İdea'dır" (39). Bu nedenle Hegel, hem Prusya mutlakiyetçiliğinin savunucusu olmakla, hem de devleti kutsamakla sert bir biçimde eleştirilmiştir; öyle ki Popper, onun totaliter düşüncenin kurucusu olduğunu ileri sürer. Faşist maya için formül, diye yazar

Popper, "Hegel artı 19. yüzyıl materyalizmi"dir (1945: 61). Bertrand Russell da Hegel'e aynı derecede sempatik olmayan bir yaklaşım içindedir ve onun felsefesinin yurttaşın yalnızca devletin esenliği için var olduğunu ima ettiğini öne sürer (1946: 771). Hegel'in devleti idealize ettiğine ve bazen savaşı haklılaştırır gibi görünen yazılar yazdığına kuşku yoksa da, onun akılcı devlet kavramlaştırması, bireysel özgürlük ve öznellik nosyonlarını cisimleştirmektedir. Pek çok yorumcunun öne sürdüğü üzere, Hegel'e göre, Copleston'un yazdığı gibi, "bireysel özgürlük ilkesine sahip organik bir bütünlük" şeklindeki devlet kavramlaştırması ile uyarlanamadığı taktirde hiçbir devlet (ya da topluluk) akılcı olamaz (1963: 260). Hegel'in metafiziğinde, Marcuse'un vurguladığı gibi, akıl ve özgürlük birbirlerini öngerektirir ve onun felsefesi otoriter bir devletin varlığını haklılaştırma yolunda ancak zorlukla kullanılabilir. Dahası, belirtmek gerekir ki, Hegel açısından insan özgürlüğü, eğer somut ve hakiki olacaksa doğanın ve bir topluluğun içinde ifade edilmelidir. Hegel için Kant'ın öznel özgürlüğü soyut ve boştur.

Modern filozoflar Kant'ın, Descartes ve Leibniz'in akılcılığı ile Locke ve Hume'un deneyciliğini birleştirerek felsefede bir Kopernik devrimi yaptığı şeklindeki iddiasını sıklıkla vurgularlar. Gerçekte Kant, çok az şey yapmıştır, çünkü kendi başına ampirik gerçeklik bilinmez bir şey haline gelmiş, aynı zamanda onun eleştirel felsefesi, daha önce de belirttiğim üzere, bir çatışkılar bolluğu sunmuştur. Kant Aydınlanma'nın ikici düşüncesinin ötesine asla geçememiştir. Hegel söz konusu edildiğinde ilgi çekici olan, onun yalnızca ikicilik ve mekanikçiliğin ötesine geçen kavramsal kategoriler geliştirmekle kalmayıp, Aydınlanma düşünürlerininkinden köklü olarak farklı bir düşünce biçimi ortaya koymuş olmasıdır. O, hem akılcı hem de deneyci olan bir çeşit felsefi antropoloji kurmaya çalışmıştır. Buna nesnel idealizm adını vermiştir. Tanıdığım hemen herkes Hegel metafiziğini düpedüz bir idealizm olarak tanımlamaktadır. Fakat benim iddiam, bunun alışılmadık bir idealizm biçimi olduğudur, çünkü Hegel'in benimsediği analiz türü her zaman ampirik verilerle başlar ve o, ampiristlere övgüyle yaklaşmaktan başka bir şey yapmaz. "Her ne doğru ise" diye yazar, "gerçek dünyada olmalıdır ve duyular tarafından fark edilmelidir" (Weiss 1974: 141). Fakat duyu izlenimlerinden çıkan bilgi türü (ki buna *Aklın Fenomenolojisi*'nde (1807) "duyu kesinliği" der) sınırlı bir anlama biçimidir ve *bilinç* terimiyle nitelenmeyi pek hak etmez. Duyu kesinliğinin bilginin temeli olduğu iddiasının naifliğini gösterdiği bu öncü çalışma ampirisizm üzerine ilk ve en önemli eleştirilerden biridir. Marcuse tarafından işaret edildiği üzere, "Hegel için, vakıalar kendi başlarına bir otoriteye sahip değillerdir" (1941: 27). Daha yüksek bir bilgi ve düşünce biçimi bu nedenle gereklidir ve Hegel bunu anlama *(Verstand)* olarak tanımlar. Bunun olguları doğa yasalarına atıfta bulunarak yapılan açıklamada mekanik bilimin bir karakteristiği olduğunu öne sürüyor gibidir. Fakat bu tür anlamanın özü, duragan ve ikici olmasıdır; bunun bir dizi zorunlu olmayan karşıtlıklar tesis ettiğini öne sürer: Düşünce ve yaşam, akıl ve gerçeklik, zihin ve doğa. Böylece, görüşünün daha yetkin biçimde anlaşılmasını sağlamak üzere Hegel yeni bir anlama biçimini araştırır. Copleston'un belirttiği üzere, "bunu gerçekleştirmek için gereksindiği şey, yeni bir mantık biçimidir, yaşamın hareketini izlemeye muktedir ve karşıt kavramları iflah olmaz bir karşıtlık içinde bırakmayacak bir mantık" (1963: 202). Hegel bu düşünce biçimini akıl *(Vernunft)* ya da diyalektik olarak tanımlar. Bu düşünce çeşitli şekillerde betimlenmiştir: Birbiriyle ilişkili üç hareket (tez, antitez, sentez) bağlamında; "zıtlık içinde birlik" ifadesi bağlamında; ya da "çelişki" kavramının terimleri bağlamında. Diya-

lektik düşünce nosyonu ya küçümsenerek bayağı bulunmuş (bkz. MacIntyre 1970: 35) ya da her nasılsa özdeşlik ve çelişkisizlik ilkelerinin geçerliliğini reddederek sağduyu ve formel mantıkla çelişen gizemli bir mantık biçimi olarak değerlendirilmiştir (Stace 1955: 94; Novack 1971). Fakat Singer'in yazdığı gibi, diyalektik hakkında derin ya da gizemli olan hiçbir şey yoktur; basitçe o, düşünen öznenin ve doğal dünyanın süreçlerinin birliğini başlangıç noktası alan bir düşünce biçimidir. Hegel'in belirttiği gibi: "Bu diyalektik, öznel düşünmenin herhangi bir maddeye dışsal olarak uygulanan etkinliği olmayıp, daha çok maddenin dallarına ve meyvelerine organik olarak yayılan gerçek ruhudur... Bir şeyi akli olarak ele almak, aklı nesneye dışarıdan getirmek ve böylece onunla işbirliği yapmak değil, nesnenin kendinde akli olduğunu bulmaktır" (1942: 34-5).

Hegel, *Fenomenoloji*'de, ne bilen öznenin çevresinde karşısına çıkan her şeye bir biçim uyguladığı "tek renkli biçimcilik"i ne de saf betimlemeyi savunur, çünkü akıl hiçbir zaman uyuyakalmaz. Daha çok o, "gerçek olan bir bütündür" fikrini ve diyalektik aklın, tinin (*Geist*) doğada görünür ve ona içkin olduğunu fark etmek olduğunu öne sürer. Weiss'in kısaca belirttiği gibi, "Doğa düşünceyi kendisinden üretir ve bizim bu doğayı bilmemiz Doğa'nın kendisini bilegelmesidir" (1974: 10). Spinoza için olduğu gibi, Hegel'in de bir idealist mi materyalist mi, bir teist mi ateist mi olduğuna karar vermek hayli güçtür (bkz. Kojeve 1980). Singer, Hegel için nihai gerçekliğin "zihinsel" olduğunu öne sürdüğünde ya da Harris, onun "şeylerin fikirlerin ifadesi olduklarına" inandığını belirttiğinde (1980: 142), her ikisi de Hegel felsefesini ciddi biçimde yanlış değerlendirmiş olmaktadırlar. Üstelik bu, Hegel'in bizzat esas ilgisinin doğada değil, tinde toplandığını ve ifade tarzının tümüyle teolojik olduğunu kabul etmesine rağmen böyle-





dir. Fakat Hıristiyan filozof Frederick Copleston'un vurguladığı gibi (ki Copleston tinsel unsuru yanlış değerlendirecek ya da reddedecek en son insanlardandır), Hegel için tin doğadan bağımsız olarak var olan aşkın bir varlık değildir, ne de doğa ontolojik olarak tinden çıkmıştır. Copleston şöyle yazar,

> Mutlak olan tümelliktir, Evrendir... böylece tümellik amaçsal bir süreçtir. Fakat [tin düşüncesi] mantıksal olarak Doğa'ya öncel ve doğanın varlığının etkin nedeni olan bir mevcut gerçeklik şeklinde var olmaz. İdea, başlangıçta var olmuş bir gerçeklik olmaktan çok sürecin amacını ya da sonucu yansıtır ... Doğa tümel gerçeklik sürecinin amacının kavranabilmesi için, Evren'in insan tinindeki ve onun aracılığıyla fark edilen kendisi hakkındaki bilgisi için gerekli bir önkoşuldur (1963: 238).

Böylece Hegel'in yaklaşımı önemli bir yaşamı olumlayan içerik taşımaktadır ve Hegel *Fenomenoloji*'de "mutsuz bilinç" olarak tanımladığı Stoacı mistisizm hakkında eleştirel biçimde yazmıştır. Çünkü Stoacılar, Maddi dünyadan bağımsızlaşma isteği ve vicdani özgürlük iddiası ile "varoluşun hengamesi"nden kararlı bir şekilde çekilmişlerdir (1977: 121). Tanrı ile birleşme, ebedi ve saf anlamda ruhani olma, böylece de ampirik dünyadan ve ölümlü benlikten kopuk olarak varolma arayışında olmuşlardır. Hegel'in görüşü bu bilinç biçiminin bölünmüş, yabancılaşmış ve "mutsuz" olduğu şeklindedir. Aristoteles'in düşüncelerinde ve pekçok kabile kozmolojisinde de yer aldığı üzere (bkz. Cewa kabilesine ilişkin olarak, Schoffeleers 1971), Hegel tin ve doğanın beraber var olduklarını görmüş, ancak bunlardan birincisini aşkın bir durum ya da varlık olarak değil, doğada mevcut olan İdea ya da akıl ya da ortaçağ terminolojisi ile ifade edecek olursak, "İlahi Plan" olarak yorumlamıştır (bkz. Stace 1955: 18-29). Bu nedenle insa-

nın özünü tarihsel dinlerin ya da Kartezyen felsefenin ima ettiği gibi tin ile ya da aşkın bir alem ile eşitlemeyi Hegel'in düşüncesi açısından söz konusu etmek, yanlış bir mecraya sürüklenmek olur. Bunun yerine insan etkinliğinin (hem pratik hem de düşünsel anlamda) dünya tininin doğada mevcut olan kendini bilmesi ve gerçekleştirmesi için bir aracı ya da acente, bütünlüğün ise bir kozmik organizma olduğu söylenebilir (White 1955: 14). Bu şekilde daha önce anılan çeşitli çatışkılar da çözülmüş olur.

## Hegel'in Din Felsefesi

Spinoza gibi Hegel de "tanrı-sarhoşu" bir filozof olarak tanımlanabilir. İlgi merkezi tin üzerinde toplandığı için, tüm yazıları belirgin biçimde dinsel bir tona sahiptir. Her ne kadar ibadet pratiklerini yerine getiren Lutherci bir Hıristiyan ise de, onun Tanrı'yı kavrayışı yine de Ortodoks bir çizgide değildir. Çünkü Hegel kendini düşüncede (mantık), tarihte (tin, öznellik) ve doğada (zorunluluk, nesnellik) dışavuran bir tümellik olarak tanrı imgesine sahiptir. Fakat Hegel için nihai gerçeklik ikicilikten uzaktır *[nondualistic]* ve ne yalnızca tin (kültür) ne de yalnızca doğa olup) her ikisidir: Kozmik sürecin kendisidir. Bu görüş ne idealist ne de materyalisttir: Bu, en doğru şekilde ya nesnel idealizm ya da diyalektik materyalizm olarak tanımlanabilir. Hegel'i aynı zamanda teolojik kategoriler içerisinde tarif etmek de hayli güçtür, çünkü o ne teist ne panteist ne de ateisttir. Bir anlamda her üçüdür. Kojeve ve Copleston'un ısrarla vurguladığı gibi, felsefi bağlamda, ne doğaya ne de tine ontolojik bir öncelik vererek idealist-materyalist karşıtlığının ötesine geçer. Daha sonraki varoluşçular ve fenomenolojistlerin saptadığı gibi, Hegel'in temel odaklaşması özne ile nesnel dünya arasındaki etkile-





şim, yani Heidegger'in daha sonraları insanın varoluş tarzı olarak tanımlayacağı "dünyada olmak" üzerinedir (bkz. Blackham 1952). Ancak varoluşçular birey-özne üzerine merkezi bir vurguda bulunurlarken, Hegel'in görüşü ve vurgusu her zaman tümel kozmosun mantığı üzerindedir.

İnsan aklına olan temel inancı nedeniyle, Hegel'in kendi felsefesini din bilincinden daha yüksek bir bilinç biçimi olarak düşünmesinde şaşmayı gerektirecek bir şey yoktur. O din ve sanatı, kesinlikle mutlak olanı kavramanın geçerli yolları, kozmik bilincin bir ifadesi olarak görmüştür. Fakat Hegel için dinsel düşünce biçimi simgesel ve imgesel, bu nedenle de sınırlıdır ve uygun değildir. Ancak Hegel'in felsefesi tümüyle dinsel ya da teolojik olarak tanımlanabilirse de, yaşamı boyunca din üzerine çok az yazmıştır. Bu konudaki ana yazıları iki ayrı kategoride değerlendirilebilir: Hegel'in yirmili yaşlarının sonunda olduğu ve özel öğretmen olarak çalıştığı 1795-1799 döneminde kaleme alınmış teolojik yazıları; ve 1831'de ölümünden sonra öğrencileri tarafından toplanmış ve yayımlanmış *Din Felsefesi Üzerine Dersler* adlı üç ciltlik eser.

İlk kez 1907'de yayımlanan teoloji denemeleri (Hegel 1948), Hegel'in Hıristiyanlık ve Musevilik üzerine görüşlerini aktarır. Genel olarak değerlendirildiğinde bunlar Hıristiyan-karşıtı ya da en azından kilise-karşıtı denemelerdir. Copleston'ın görüşüne göre, Hegel "İsa'nın Yaşamı" adlı denemesinde, Hıristiyanlığın kurucusuna ilişkin olarak "bütünüyle insanlaştırılmış" bir yorum getirir. Mucizelere hiçbir değini söz konusu değildir ve İsa'nın yaşamının tüm doğaüstü unsurları bir kenara bırakılmıştır. Copleston, Hegel'in İsa'yı yalnızca bir ahlâk öğretmeni ve neredeyse Kant'ın ahlâk felsefesinin yorumcusu olarak tasvir ettiğini öne sürer (Copleston 1963: 199; Kaufmann 1965: 35).

Hegel'in öğrencilerinden biri olan David F. Strauss 1835'te onun *İsa'nın Yaşamı* adlı çalışmasını yayımladı. Bu çalışma büyük bir sansasyon yaratmış ve kendisini izleyen pek çok çalışmayla birlikte bir tür oluşturmuştur.

Hegel, aynı yıl (1795) "Hıristiyan Dininin Olumluğu"nu yazmıştır. Richard Kroner'in *Erken Teolojik Yazılar'a* yazdığı "Giriş" bölümünde belirttiği üzere, Hıristiyanlık kurumlarına düşmanlık Hegel'in bu yazısına nüfuz etmiştir. Hegel Hıristiyanlığı lehte olmayan bir şekilde eski Yunan dini ve Kant'ın etik öğretisiyle karşılaştırır. Hegel'e göre Yunanlıların halk dini *(Volksreligion)*, onların topluluğunun bütünleyici bir parçasıdır ve onun uyumunu ve dengesini doğal bir biçimde yansıtır. Yunanlılar açısından ruh, yaşam gerçekliğinin bir parçasıdır; çünkü paganların kozmolojik görüşleri tanrıların "yalnızca doğayı temsil ettikleri"ni ve içten içe insanların tutkuları ve ihtiyaçlarıyla bağlantılı olduklarını ima etmektedir. Hegel, aynı zamanda insanlarla "doğa alanında hüküm süren" tanrılar arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğunu ve herhangi bir ilahi emir ya da insan açısından bir özgürlük eksikliği içermediğini de ima eder. Paganlığın yerinin Hıristiyanlık tarafından doldurulmasıyla, tüm bunlar değişmiş ve insan gücü ve iradesinin erişebileceğinin çok ötesindeki aşkın tanrısallık ortaya çıkmıştır. Ona ancak ibadet, ayin ve dualar yoluyla kulluk edilerek yaklaşılabilir. "Roma imparatorlarının despotizmi" diye yazar Hegel, "insan ruhunu dünyadan kovdu ve insanları mutluluğu cennette aramaya ve ummaya zorlayan bir sefaleti yaydı; özgürlükten yoksunlaştırılmış oldukları için onların ruhu, onların bu ebedi ve mutlak parçaları, tanrısallığa doğru kaçmaya zorlandı" (1948: 162). Tanrı'nın nesnelliği insanların çürümüşlüğünün ve köleleştirilmesinin bir karşılığıydı ve böylesi bir aşkın, ahirete dönük kavramlaştırma yalnızca çağın zihniyetini yansıtmaktadır. Hegel bu şekilde Hıristiyanlığa dönüşümün





sonucunun esasen olumsuz olduğunu öne sürer: Düşünce özgürlüğü kaybedilmiş, akıl yerini inanca ve vahye terk etmişti; ahlâk, ilahi emirlerin dayatılmasıyla eşitlenmiş ve insanlar kendi gerçek benliklerine ve tanrıya yabancılaşmışlardı. Hegel, her ne kadar bir kurum olarak (cinayet ve küfürle ilişkilendirdiği, 163) Hıristiyanlık hakkındaki değerlendirmesini, İsa'nın ahlâki öğretilerinden ayırt ederse de, Hıristiyanlığı genelde çok olumsuz bir biçimde betimlemektedir.

"Hıristiyanlığın Ruhu ve Yazgısı" adlı yazısında Hegel, Hıristiyanlığa karşı daha sempatik bir yaklaşım sergiler ve Copleston'un belirttiği gibi, Yahudilik, aşkın tanrısı ve yasalcı ahlâkıyla "bu eserdeki kötü" olur (1963: 199). Hegel, İbrahim'in tanrısı, bütünüyle dünyadan ayrıdır diye yazar:

> Doğadaki hiçbir şeyin Tanrının bir parçası olduğu var sayılmaz; her şey yalnızca Tanrının hükmü altındadır. İbrahim tüm dünyanın karşıtı olarak, zıtlığın diğer terimi olmaktan daha yüksek bir varoluş tarzına sahip olamazdı ve bu konumunda tanrı tarafından da desteklenmekteydi. Dahası İbrahim dünyayla yalnızca Tanrı vasıtasıyla aracı bir ilişkinin içine girmiştir ki, bu onun için dünyayla mümkün olan tek bağlantı yoludur. Onun "İdeal"i dünyayı ona bağımlı kılmış, ona ihtiyacı olduğu kadar dünya vermiştir (1948: 187).

İbrahim'in tanrısı doğal dünyaya karşı bir karşıtlık ve üstünlük ilişkisini işaret etmektedir. Hegel, Tanrı'nın ilahiliğinin, "onun tüm dünya için duyduğu nefretten kök aldığını" ve İbrahim'in, Tanrı'nın tek dostu olarak kaldığını ileri sürer. Tıpkı Mekanikçi ve Kantçı felsefede olduğu gibi, ruh ve doğa birbirine yabancılaşmış ve insanlar ile tanrı, tanrı ile doğa arasındaki ilişki bir zıtlık ve hükmetme ilişkisi haline gelmiştir. Hegel, daha sonraki çevreci filozofların yazılarını önceler biçimde, Yahudi-Hıristiyan gele-

neğinde içkin olan Bacon etiğine eleştirel yaklaşır (bkz. L. White 1975; Glacken 1970) ve Kant'ın felsefesinde Eski Yunan panteizmiyle eklemleşmiş olan öznellik ile ahlâki özgürlüğü birleştiren bir "sevgi panteizmi"ni savunur. Hegel bu erken tarihli denemesinde, Copleston (1963) ve Masterson (1973) tarafından da anımsatıldığı gibi, yabancılaşma konusuna ve kaybolmuş birliğin yeniden kazanılmasına merkezi bir ilgi duymuştur. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde Hıristiyanlığın sonsuz ruh ile sonlu dünya arasındaki bu birliği başardığını bir postüla olarak koyar.

Hegel'e göre dinsel bilinç pek çok evreden geçtiğini kabul ettiği dünya tarihinin aksine, üçlü bir hareket oluşturan üç ana evreyi kapsamaktadır. Birinci evre ya da din türü, Hegel tarafından doğa dini *(Die Naturreligion)* olarak adlandırılır. Bu tür dinde tin doğadan ayırt edilmiş halde değildir ve Hegel, büyünün bu evredeki dinin en "dolaysız" biçimi olduğunu belirtir. Çin dini, Hinduizm ve Buddhizm, bu evredeki dinin daha gelişmiş biçimleri olarak görülür ve Hegel'in onların panteistik ve kozmolojik yönlerini işaret ettiğine inandığı bir terimle, töz [cevher] dinleri olarak betimlenir. Hegel, bu dinlerin mistik yönelimlerine karşı genelde duyarsız ve eleştireldir. Suriyelilerin, Perslerin (Zerdüştlük) ve Mısırlıların dinlerinin bölük pörçük olarak doğadan bağımsız gelişen bir tin kavramını işaret ettiğini Hegel, doğal dinin bu son evresinde, "doğa dışında, ondan bağımsızlaşmış bir tinsel öznellik öğesinin doğuşu... ilkin yalnızca iki taraf arasında bir çatışma olarak belirir ki, bunlar bu çatışma halinde bile birbiriyle dolaşıklık içindedir" diye yazar (Hegel 1970: 203). Bu zıtlık, erken Pers dininin ikiciliğinde yansıma bulmuştur.

Bu ilahilik kavramı tarihsel olarak ikinci evreye doğru ilerler ki, buradan *tinsel bireysellik* dinleri ortaya çıkar. Bu evrede tin bir özne, doğal dünyadan bağımsız kişisel bir tanrı olarak kavranır. Kaçınılmaz üçlük (Hegel'in tüm felsefesi üçlü kalıplar halinde sunulabilir) sırasıyla yücelik, güzellik ve yararlık dinleri olarak betimlenen Yahudi, Yunan ve Roma dinlerinden oluşur. Hegel bu dinlerde Tanrı'nın insanların ve doğanın sonlu dünyası üzerinde konumlanan aşkın bir varlık olarak yüceliğini öne sürer. Tanrı nihai gerçekliktir ve sonlu dünya hiçbir olumlamaya uğramaz.





Dinin son evresinde bu ayrım hem iptal edilir hem de korunur, ki Hegel'in meşhur terimi, *Aufgehoben,* bu durumu ifade eder. Hegel'in diyalektiğinde tüm gerçekler hem olumsuzlanır hem de daha üst bir sentezde sürdürülür ve dinsel bilincin gelişmesi bağlamında bu daha üst düzey sentez, mutlak dindir ve adı da Hıristiyanlıktır. Vahyedilmiş bir din olan Hıristiyanhkta, tanrı hem aşkın hem de yakın olarak kavranır. Hegel, Hıristiyanlığı yaşayan tinin kendisinin bilincine sahip hale geldiği son evre olarak görür. Fakat Hegel'e göre Hıristiyanlık anlamlı bir şekilde, mutlak gerçeği yalnızca düşüncenin duygusal ve betimsel biçimiyle ifade eder *(Vorstelking)*; aynı gerçeği kavramsal düşünce biçiminde ifade etmek felsefeye bırakılmıştır. Hegel için mutlak bilgi ya da mükemmeliyet, kozmik tin kavramıdır; tümellik kendini insan bilinci aracılığıyla bilir hale gelen kozmik bir organizmadır. Hegel felsefesinin "Batıni Hıristiyanlık" (Stace 1955: 509) şeklinde tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalı olsa da, onun bir teoloji olduğu kesindir. Morton White'ın yazdığı gibi, Hegel için evren "tinseldir; bir yönü vardır ve sıradan gerçeklerin açıklanması, insan etkinlikleri, tarihsel değişmeler ve kurumlar, ancak onların bu kozmik organizma içinde yer aldıklarını kabul ettiğimiz taktirde anlaşılırlık kazanır" (1955: 13). Bu bağlamda Hıristiyanlık, teizm ("tinselin Sonsuz'a boş yükselmesi") ile sonlu olanın ve "şeyler arasındaki çok yönlü ilişkiler"in bilgisine sahip olmakla birlikte, bütünlüğü kuşkuyla karşılayan mekanist bilimi uz-

laştıran akli bir bilgi biçimi olarak görülür. Hıristiyanlığın böylesi bir uzlaşı kaynağı olarak nitelendirilmeyi hak edip etmediği tartışmalıdır ve Hegel'in Hıristiyanlığı "mükemmel, mutlak din" olarak olumlaması oldukça yanıltıcı ve etnosentriktir. (Hegel'in din felsefesi üzerine daha fazla tartışma için bkz. Fackenheim 1967 ve Reardon 1977.)

Hegel'in felsefi teolojisi, kozmik organizmanın gelişme sürecindeki doğasını ve mantığını belirlemek için cüretkâr bir girişimde bulunur. Böylesi üst düzey bir kavramlaştırma ve girişim bize spesifik dinsel sistemleri anlama yolunda çok az yardımcı olur. Çünkü bu sistemler, Hegel'in ifadesiyle genelde dinin ya da tinin gelişimindeki "momentler" olmaktan başka bir şey değillerdir. Bununla birlikte Hegel'in din üzerine yazdıklarından birkaç önemli tema çıkmaktadır.

İlk olarak, Hegel herhangi bir dinsel inanç ya da riti salt "hurafe, hata ve hile" olarak yüzeysel bir biçimde reddetmememiz ya da "onları yalnızca bir dinsel duyguyu temsil ediyor diye değerli saymamamız" gerektiğini öne sürer. Onun yerine bilmemiz gereken onların anlamı ya da gerçeği, "onlarda neyin akli olduğu"dur (Hegel 1970: 200).

İkinci olarak, bu gerçek tarihsel açıdan kozmik sürecin bir parçası olarak görülür. Bunun anlamı, Hegel'in dini evrimsel bir örüntü sergileyen genel bir olgu olarak gördüğüdür. Her ne kadar evrimsel şeması savunulamaz ise de, çağdaş bilgilerin ışığında Hegel'in çeşitli dünya dinleri hakkında açtığı tartışma, özellikle o dönemde Doğu dinleri üzerine mevcut güvenilir bilginin eksikliği göz önüne alındığında kayda değer nitelikte ve oldukça kuşatıcıdır. Fakat Hegel'in belli spesifik dinleri anlama biçimi, hem sosyolojik hem de tarihseldir ve bir postüla olarak koyduğu geniş evrimsel şema bile Spencer ve Frazer'in evrimci şemalarından çok daha fazla aydınlatıcı ve inandırıcıdır. Gerçekten de, daha önce başka bir yerde ileri sürdüğüm gibi, Hegel'in





felsefesi bir tür bütüncü felsefe ile 19. yüzyılın sonunda mekanik paradigmanın ötesine geçme girişimi olarak hayat bulacak çevreci bir perspektif vaat eder durumdadır (bkz. Whitehead 1926, Collingwood 1945, Morris 1981a).

Son olarak, düşünceleri her ne kadar insanın öznel bilincine ve etkinliğine metafiziğinde merkezi bir yer vererek tinsel terimlerle ifade edilmişlerse de, Hegel kültürün ve dinin doğalcı yorumuna öncülük etmiştir. Masterson'un belirttiği gibi, "Marksizm, pozitivizm ve varoluşçuluk gibi çağdaş ateizmin çeşitli biçimleri yalnızca Hegel'in tin felsefesine tepkiler değil, aynı zamanda ve daha derinlikli olarak, bu felsefenin içinde açıkça tanınmamışsa da, ortaya konulmuş bir ateizmin tedricen rafine edilen ürünleridir" (1973: 66).

## Dinin Özü

Isaiah Berlin'in belirttiği gibi, özellikle orijinal fikirler ortaya koyan düşünürler olmasalar da düşünce tarihinde derin etkiye sahip olmuş birçok hoca vardır (1963: 76). Bunlar dâhi yazarlara, "uzun süredir biriktirdikleri yakıtı ateşleyecek kıvılcımı sağlarlar". Ludwig Feuerbach böyle bir hocadır, çünkü Marx ve Engels'e Hegel'le birlikte pek çok düşünce tohumu sunmuştur.

Feuerbach akademik kariyerine bir Protestan teoloji öğrencisi olarak başlamış Bavyeralı bir filozoftur; fakat Berlin Üniversitesi'ne girdikten sonra derslerine düzenli olarak katıldığı Hegel'in coşkulu bir takipçisi olmuştur. Fakat sonuçta hem Hıristiyan teolojisini hem de Hegel felsefesini reddetmiş ve çığırtkan bir ateist materyalizmi açıkça savunur olmuştur. Feuerbach sıklıkla solcu ya da "genç" Hegelcilerden biri olarak tanımlanmıştır. Hegel'in ölümünden sonra, onu izleyenler iki kampa ayrılmışlardı.

Bir yanda Karl Goschel ve bir dereceye kadar da Hegel'in biyografı Karl Rosenkranz tarafından temsil edilen ve Hegel'in felsefesini teistik bir tarzda yorumlayan sağ Hegelciler vardı. Böylece, Hegelcilik Hıristiyanlıkla uyumlu hale gelmişti ve bu kamptakiler mevcut toplumsal düzenin kutsanmış ve akli olduğunu ima etme yolunda Hegel'in ünlü "Gerçek olan her şey aklidir" sözüne işlerlik kazandırmışlardı. Bu nedenle onlar, Prusya devletine karşı olumlu bir tutum takınmışlardı ve esas olarak muhafazakârdılar.

Diğer yanda radikal eğilimli ve Hegel'in felsefesinin daha çok panteist yorumuna yönelmiş bir hoca grubu vardı. Bunlar Hegel'in Fransız Devrimi için hissettiği kuşku duyulmaz heyecanı işaret etmekte ve onun diyalektik felsefesinin, tüm kültürel olguların esasen geçiciliğini, gerçeğin ise "aktüel"le eşitlenmesi gerekmeyen, oluşum halinde ussal bir hareket olduğunu gösterdiğini vurgulamaktaydılar. Genç Hegelciler, bu nedenle Hegel felsefesinin içsel olarak devrimci ve eleştirel olup, insan mutluluğunun somut ve hakiki biçimde tezahür ettiği ve bireyle devlet arasındaki karşıtlığın üstesinden gelindiği daha iyi bir dünya talebiyle ortaya çıktığını ileri sürdüler. Marcuse tarafından kaydedildiği üzere, Hegel'in temel öğretisinin anlatmak istediği, insanların akli olarak iyi, haklı ve doğru olduğunu düşündükleri şeyin, onların topluluksal ve bireysel yaşamlarının gündelik örgütlenmesi içinde ortaya çıkmasının gerektiğiydi. "Gerçeklik akıl tarafından biçimlendirilmediği taktirde gerçeklik olmaz" (Marcuse 1941: 11) düşüncesi genç Hegelciler için yol gösterici bir öncüldü. Fakat Engels'in (1968) farkettiği üzere, onların mevcut düzene yönelik eleştirileri yalnızca dolaylı olarak siyasaldı. Ana eleştirileri teolojik amaçlıydı ve esasen Hıristiyanlığa yönelmekteydi. Ve eleştirileri geliştikçe, tedrici bir biçimde daha doğalcı hale gelerek panteizmden ateizme doğru yol aldılar.





David Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* (1835) adlı eseri, genç Hegelci hareketin hemen hemen ilk örneğidir. Strauss Hıristiyanlığı Hegel felsefesi bağlamında yorumlamaya girişti ve bu şekilde Kitabı Mukaddes öğretisinin tüm teolojik kavranışlarını reddetmiş oldu. İncil hikâyeleri doğalcı bağlamda yorumlanması gereken mitoslar olarak görüldüler. Strauss'un kitabı otoriteler tarafından radikal ve yıkıcı olarak görüldü; buna rağmen bir başka genç Hegelci olan ve uç noktada bir "saltık eleştiri felsefesi" benimseyen Bruno Bauer tarafından eleştirilmekten de kurtulamadı. Berlin Üniversitesi'nde bir teoloji hocası olan Bauer, kendilerine "özgür ruhlar" *(Die Freien)* diyen, genç Karl Marx'ın da dahil olduğu bir grubun öncü üyelerinden biriydi. Bauer çeşitli yazılarında İsa'nın tarihsel varlığını reddetti ve Hıristiyan İncilleri'ni Hegel felsefesi ve Strauss'un topluluksal efsaneleştirmesi bağlamlarında değil de insan bilincinin özgür, şiirsel dışavurumları olarak açıkladı.

Fakat Hegel fenomenolojisinden en temel kopuşu temsil eden ve Marx'ın gençlik yazıları dışında o dönemde ortaya çıkan en güçlü inceleme, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı çalışmasıdır. Eğer Paterson'un öne sürdüğü gibi (1971: 25), 1840'ların başı Hegel felsefesi üzerine bir inceleme dönemi olmuşsa, bu durumda Feuerbach'ın çalışması eski-moda materyalizme kararlı bir dönüşe yol açmıştır. Engels'in Feuerbach üzerine denemesindeki değerlendirmesinden hareketle kitabın yalnızca geniş bir okur kitlesine ulaşmakla kalmayıp bunun yanı sıra o dönemin radikalleri üzerinde önemli bir "özgürleştirici etki"ye sahip olduğu da söylenebilir. Marx, "materyalizmi yeniden tahtına oturttu"ğu için (1968: 592) onun yayımlanmasını büyük bir heyecan ve mutlulukla karşılamıştır.

Feuerbach ilhamını Hegel'den almakla birlikte, ilk çalışmalarından olan *Hegel Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde açıkça sergilediği üzere, Hegel'in fenomenolojik yaklaşımını çok erken dönemlerde terk etmiştir; bu kitabında Hegel'in fel-

sefesinin maskelenmiş bir teoloji olduğunu iddia etmiştir. Feuerbach kendine takılan idealist etiketini kabul eder; ancak onun açısından bu, yalnızca tarihsel geleceğe olan bir inanç ve geçmiş ile bugünün sınırlarını insanlığın sınırları olarak görmeyi reddetmek anlamına gelir. Ancak felsefi açıdan kendi yaklaşımının temel olarak kılgısal *[practical]* ve materyalist olduğundan ötürü Hegel felsefesi ile "doğrudan karşıtlık" içerisinde olduğunu ileri sürer. Daha önceki bir dönemde Hobbes ve Diderot tarafından da yapıldığı gibi, insani özneyi doğal bir varlık olarak almış ve gerçekliğe ampirik bir biçimde yaklaşılmasını savunmuştur. Feuerbach, çalışmasının önsözünde özlü ve açık biçimde belirttiği gibi, felsefesine "temel ilke olarak Spinoza'nın öz-varlığını, Kant ve Fichte'nin Ego'sunu ve Schelling... [ile] Hegel'in Saltık'ını, kısaca hiçbir soyut ve yalnızca kavramsal bir varlığı değil de, gerçek bir varlığı (*insanı*) alır. Dolayısıyla bu felsefenin ilkesi en yüksek dereceden pozitif ve gerçektir. Düşünceyi, düşüncenin *karşıtı*'ndan, maddeden, varoluştan ve duyulardan üretmektedir."

"İnsanı doğadan kopartan o idealizmden nefret ediyorum" diye yazar ve devam eder: "Bu nedenle bizzat duyuları çözümlemelerimin ve görüşlerimin doğruluğuna tanıklığa çağırıyorum." Dolayısıyla, Feuerbach'ın felsefesi şu basit bildirimle başlar: "Ben gerçek, duyarlı ve maddi bir varlığım; evet beden tümelliği içinde benim egom, varlığımın kendisi." Feuerbach kendi felsefesini "yeni" bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Onun bu değerlendirmesi, Alman felsefesinin Schelling ve Hegel'in idealist felsefelerinin ne ölçüde tahakkümü altında olduğunu yansıtır; çünkü Passmore tarafından kaydedildiği gibi, materyalizm neredeyse felsefenin kendisi kadar eskidir (1957:35).

Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı çalışması iki ana kısma ayrılır: Birinci kısım, dinin özü konusunu olumlu





bir yaklaşımla ele alır; ikinci kısım ise, olumsuz bir işlev taşır ve Hıristiyan teolojisinin bir eleştirisini içerir.

Feuerbach, giriş bölümünde insanın "özsel doğası"na ilişkin ne düşündüğünü ortaya serer. İnsanları hayvanlardan ayırt etme noktasında "öz-bilinç"in [kendinin bilincinde olma] önemini vurgular; bu, bireyin kendi doğal sınırlılıklarının farkında olduğunu içerir. Fakat insan "kendi sınırlılığının ve sonluluğunun bilincine ancak kendi türünün mükemmelliğinin ve sonsuzluğunun algılanmasıyla ulaşır; bu hissiyat, biliş ya da düşünen bilincin bir sonucu olabilir" (1957:7). Sonsuz bilinci, bu nedenle insanın kendi sonsuz doğasının ve insan varlığının mükemmelliği bilincinden başka bir şey değildir. İnsan düşünmek, sevmek ve istemek (ki bu, insanlarda bireysel kişilik olmanın da öncesinde var olan kutsal üçlemedir) için vardır diye yazar. Fakat şöyle devam eder, "Akıl, İrade ve Sevgi, insanın sahip olduğu güçler değildir, onlarsız hiçbir şeydir, yalnızca onlarla beraber insandır; onlar insanın doğasının yapıcı unsurlarıdır" (3).

Bireysel bir insan varlığı olarak her kişi kendi sınırlılıklarını ve doğal dünyaya bağımlılığını fark eder, fakat aynı zamanda insan türünün sonsuzluğuna ilişkin bir farkındalık da mevcuttur. İnsanlar "ikili bir hayat"a sahiptirler, yalnızca bireysellik (ki Feuerbach bunu doğal varoluşla bağlantılandırır) değil, aynı zamanda bir tür-varlık. İnsanlar aynı anda "Ben ve sen"dirler [*thou*] ve "öz"leri en gerçek varlıktır. Böylece, Hegel'in Tin'i, insanın "öz"üyle yer değiştirmiştir.

İnsanın öz doğası kavramlaştırması, Feuerbach'ın din yorumuyla doğrudan ilişkilidir. Kuramı kanımca incelemesinden seçilebilecek, pek çoğu belleklere işlenmiş olan pasajlarla aktarılabilir.

> Din insanın en eski ve en dolaylı öz-bilgi biçimidir. Bu nedenle din, her yerde felsefeyi önceler. İnsan, doğasını kendi

içinde bulmadan önce, ilkin onu kendi *dışında* görür. İlk anda kendi doğası onun tarafından sanki başka bir varlıkmış gibi düşünülür. Din insanlığın çocukluğa benzeyen durumudur; fakat çocuk kendi doğasını (insanı) kendi dışında görür. ... Tanrısal varlık, insan varlığından ya da daha çok, saflaştırılmış, bireysel insanın sınırlılıklarından kurtarılmış ve nesnelleştirilmiş (yani farklı, özgün bir varlık olarak kavranmış) insan doğasından başka bir şey değildir (1957: 13-14).

Dolayısıyla, sonlu olandan farklı olarak "sonsuz ruh", bireyselliğin ve bedenselliğin (ki bu ikisi birbirinden ayrılamazdır) sınırlarından kurtulmuş zihinden, kendinde ve kendisi tarafından ortaya konulan zihinden başka bir şey değildir (35).

Tanrı insanın tüm uyumsuz unsurlardan arınmış özbilincinden başka bir şey değildir; insan kendini dinin içinde özgür, mutlu ve korunmuş hisseder. ... Tanrısal varlık insanın her şeyden, nesnel olan her şeyden arınmış ve yalnızca kendisi ile ilişkilenen, yalnızca kendinden hoşlanan, yalnızca kendine saygı duyan en saf öznelliğidir, en öznel, en derin benliğidir (98).

Feuerbach'ın incelemesinden birkaç önemli nokta çıkar. Bunlardan birincisi, dinin kendisi en basit ifadeyle insanın sevgi, özgürlük ve akıl aracılığıyla insani varoluşu gerçekleştirme idealinin düşsel bir dışavurumu olduğu için, Feuerbach'ın ilahi olanla insani olan arasındaki zıtlığı "tümüyle hayali" olarak değerlendirmesidir. Bu ayrım, yalnızca genelde insan doğası ile insan birey arasındaki zıtlığı yansıtır (14). Feuerbach'ın düalistik şemasında bu ayrıma neden olan kopma [insan bireyin kendi doğasından kopması] asla telâfi edilemez.

İkinci olarak, insan doğasından çıkan psişik oluşum olarak anlaşılan din, Feuerbach'ın incelemesi doğrultusunda, tanrısallığa uygun sayılan nitelikler ile insanlara ve





sonlu dünyaya bağlanan nitelikler arasında ters bir ilişkiyi ima eder. Feuerbach, insanların kendileri için reddettikleri her şeyi tanrıya atfettiklerini öne sürer: "Yaşam ne kadar boşsa Tanrı o kadar dolu ve belirgindir. Gerçek dünyanın sefaleti ve tanrının zenginliği tek bir edimdir. Yalnızca yoksul bir insanın zengin bir tanrısı vardır. Tanrı bir tek istek hissinden çıkar; insan neyin ihtiyacını duyuyorsa ... o Tanrı'dır" (73). Tanrının iyiliği üzerindeki vurgu, dünyanın ve insan doğasının köklü bir çürümüşlük içinde olduğunu ima eder ve "tesellisi mümkün olmayan boşluk hissi", ters yönde bir sevgi Tanrısı'na ihtiyaç yaratır.

Üçüncü olarak, dini insanın öz doğasının "yansıtılmış imajı" olarak gören Feuerbach, dinin ve teolojinin yanılsamalarına, yanlışlarına ve çelişkilerine karşı eleştireldir. Din bireylerin gerçek benliklerine, tür-varlıklarına yabancılaşmalarını içerir. Feuerbach dinin gerçek özünün farkına varılması ve teolojinin antropoloji tarafından güdükleştirilmesi gerektiğini hisseder. Fakat bu, dinin saf bir yanılsama ya da saçmalık olduğu anlamına gelmez. "Din insan düşüncesinin rüyasıdır" diye yazar. "Fakat rüyalarda dahi kendinizi boşlukta ya da cennette değil, dünyada ve gerçeklik aleminde buluruz." Dini, tahayyüldeki bir nesne olmaktan çıkarıp gerçeklikteki bir nesne haline getirmekten başka bir şey yapmadığını öne süren Feuerbach için gerçeklik, idealize edilmiş bir öz olarak "tür-varlık"tır.

Son olarak, Feuerbach her ne kadar Hıristiyan inançlarını ve ayinlerini kaba materyalist bir çerçevede (örneğin vaftiz ayinleri ve Ökarist [ekmek-şarap] ayinleri, su, ekmek ve şarabın doğal niteliklerinin kutsanması olarak görülür) yorumlarsa da, felsefesi hiçbir şekilde tam olarak ampirisist değildir. Gerçekte, her ne kadar Masterson, Feuerbach'ın "bu dünyaya dönük" doğalcı hümanizme olan inancını vurgulamışsa da (1973: 79), Stirner ve Engels gibi

yazarlar, çok daha önceleri, Feuerbach'ın çalışmasının idealist sesine karşı fazlasıyla eleştirel olmuşlardır. Genç Hegelcilerden biri ve varoluşçuluğun önemli, ama fazlasıyla gözardı edilmiş bir öncüsü olan bireyci anarşist Max Stirner, Feuerbach'ın Bruno Bauer'le birlikte benimsediği hümanizme karşı sert bir eleştiri yazmıştır (1973). Stirner, polemik bir biçimde olmak üzere "İnsanlık Hegel'in tini ya da toplumdan daha fazla bir gerçekliğe sahip değildir. Bunların üçü de gölgelerden, dogmatik soyutlamalardan başka bir şey değil" diye ileri sürmüştür. "Sen bir insan varlığından daha fazla bir şeysin; o yalnızca bir düşünce kategorisi, ama sen kanlı canlı cismani bir varlıksın. O halde, hiç öyle sınırlayıcı bir kategori şeklinde insan olabilir misin?" (1973: 126). Stirner'in "insani liberalizm"e ilişkin pek çok eleştirisi Marx tarafmdan alınıp değerlendirilmiş, ancak Marx da onun uzlaşmaz bireyselciliğini şiddetle eleştirmiştir. Fakat Stirner'in Feuerbach'a ilişkin ana eleştirisi, onun sevgi ve yardımseverlik üzerine vurgusunun esasen Hıristiyan özgeciliğinin [diğerkâmlığımn] dünyevileştirilmesinden ibaret olduğudur (bkz. Paterson 1971; Reardon 1977: 137). Engels, Feuerbach'ın hümanizmi üzerine benzer, şiddetli eleştiriler yapar. *Hıristiyanlığın Özü*'nün her sayfasında duyusallık, somutun özümsenmesi ve gerçeklik üzerine nutuk çeken Feuerbach'ın, ne zaman "insan" ve insan ilişkileri üzerine konuşmaya başlasa, değişmez bir şekilde soyut ve idealist olduğunu öne sürer. Feuerbach'ın "insan"ı bir soyutlama, tıpkı bir kozadan çıkar gibi tektanrıcı dinlerin tanrısından çıkan ahlâki bir kavramlaştırmadır. Feuerbach'ın ahlâk kuramı,

> tüm dönemlere, tüm insanlara ve tüm koşullara uymak üzere düzenlenmiştir ve esasen bu nedenle hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanabilir değildir. ... O doğa ve insana şiddetle sarılır; fakat doga ve insan onun için sadece birer sözcük olarak kalır. Bize, ne gerçek doğa ne de gerçek insan üzerine kesin bir şey söylemeye gücü yeter. ... Feuerbach'ın yeni dininin özünü oluşturan soyut insan kültünün, gerçek insanların bilimiyle ve onların tarihsel gelişmesiyle yer değiştirmeye uğratılması bir zorunluluktur (Engels 1968: 607).





Comte gibi Feuerbach da dinin yanılsamaları ve fantazyaları olarak değerlendirdiği şeyleri sevgi, bilgi ve adalet temelinde yükselen bir "insanlık dini" ile ikame etmeyi ummuştur. "Bireysel olarak sınırlı insanın, insan türünün mutlak mükemmelliğiyle toplumsal ve canlı uzlaşması temelinde" (Masterson 1973: 79) sonlu olan ile sonsuz olanı uzlaştırmayı ummuştur. Böylece, her ne kadar Hegel'i insanı doğadan "kopardığı" için eleştirmekteyse de kendi "uzlaşım"ı da insan tarihi ya da doğaya herhangi bir atıfta çok zor bütünleşmektedir. Hegel bunun tersine, kültürü tin (Geist) olarak manevileştirmesine karşın, insan eyleminin kendini, sonsuzluk ve akıl ile nesnel dünyayı uzlaştıran bir araç olarak görmüştür. Engels'in, Feuerbach'ın felsefesini Hegel'inkiyle karşılaştırıldığında sığ bulmasına şaşmamak gerekir.

Feuerbach'ın felsefesi, tüm sınırlılıklarına karşın iki açıdan önemlidir. Birincisi, onun Marx üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmasıdır. Diğeri ise Yahudi-Hıristiyan geleneğinin inancını hiçe sayarak *ethos*'unu, teolojisini hiçe sayarak hümanizmini korumaya çalışan varoluşçu gelenek içindeki birkaç yazar üzerindeki dolaylı etkisidir. Erich Fromm ve Martin Buber gibi sosyalist humanistlerin yazdıkları, açık biçimde Feuerbach geleneği içinde yer alır (Fromm 1949, Buber 1947).

## Marx: Yaşamı ve İlk Yazıları

Tüm genç Hegelcilerin en ünlüsü, hem bir bilim insanı hem de devrimci olan ve kim olduğuna dair bir tanıtıma

da çok fazla gerek olmayan Karl Marx'tır. Tarihsel anlamda o gerçekten bir tür devdir. Yakın zamanlarda yazılmış bir giriş kitabında Peter Singer (1980), onun dünya üzerindeki etkisinin İsa ve Muhammed gibi dinsel kişiliklerle kıyaslanabilir olduğunu, çünkü milyonlarca insanın yaşamının Marx'ın mirasından derin biçimde etkilendiğini öne sürmektedir. Callinicos, onun dünyaya bakışımızı temelden değiştiren bir avuç düşünürden biri olduğunu belirtmektedir. Böylece onu, Aristo, Kopernik, Newton, Darwin, Freud ve Einstein ile aynı saflara yerleştirmektedir (1983b: 7). Böyle olmakla birlikte, Marx önyargısız bir şekilde kendisine yaklaşmanın zor olduğu bir kişiliktir, çünkü Weber ve Durkheim gibi ona ilişkin de zengin bir yorum ve eleştiri literatürü mevcuttur. Gerçekten çağdaş sosyologlar, bu üç adı sosyolojinin kurucu babaları sayarlar. Yine de, her ne kadar hayaleti uzun zamandır ortalıkta olmuşsa da, Josep Llobera'nın işaret ettiği gibi, Marx'ın akademik sosyoloji tarafından kabul görmesinin 1950'lerin ortasına kadar gerçekleşmediğini de anımsamak gerekir (1981: 233). Giddens (1971), Marx, Weber ve Durkheim'e ilişkin geliştirilen, toplumsal kuramın kurucu üçlüsü kavrayışını oldukça iyi ifadelendirmektedir. Fakat kabile toplulukları gibi, sosyoloji de sürekli olarak tarihini yeniden yazmaktadır ve bir "yapısal bellek kaybı" süreci içerisinde daha önceki onyıllarda kuramsal önemleri kabul edilen (Comte, Spencer, Le Play, Simmel ve Pareto gibi) yazarlar şimdi unutulmuş ya da es geçilmiş durumdadırlar.

Durkheim, Marx ve Weber'e ilişkin olarak yürütülen tartışmalarda iki tür yorum önerilmiştir ve her ne kadar bunlar birbirine karşıt görünseler de, kanımca her ikisinin de geçerli yanları bulunmaktadır. Bunlardan biri, bu üç bilim insanı/düşünürün bakış açıları arasındaki benzerlikleri vurgular; şöyle ki, onların üçü de erken 19. yüzyıl düşüncesinde içkin olan ikiciliklerin ötesine geçme girişiminde





bulunmuşlardır. Bir anlamda pozitivizm ve idealizm arasındaki karşıtlığın üstesinden gelme ve hem bilimsel hem hümanist, hem yorumsal hem açıklayıcı hem anlamla hem de analizle uğraşan bir toplumsal kuram geliştirme çabasını göstermişlerdir. R. H. Brown'ın öne sürdüğü gibi, "Modern sosyolojinin kurucuları her biri kendi yönünde dolu dizgin dört nala giden iki ata aynı anda binmiştir. Marx, Weber ve Durkheim'in atlarını yönetme çabaları bugün bizim için oldukça öğreticidir. ... Romantik öznelcilik ile indirgeyici pozitivizm arasında orta yol yaratma yönündeki büyük bir girişim, Karl Marx'ın çalışmasıdır" (1978b: 16).

Fakat diğer araştırıcıların (örn. Avineri 1968) tersine, Brown, Marx'ın gerçekte hiçbir zaman devrimci praksis kuramı ile yapısal nedensellik temelinde şekillenen sosyolojisi arasında bir senteze gitmediği görüşünü savunur. Brown, Marx'ın çalışmasının hümanist ve determinist yönlerinin nasıl birleştirileceğinin tamamlanmamış bir proje olarak kaldığını yazar. Kanımca bu sonuç, sorgulanabilir niteliktedir; ancak belirtilmesi gereken önemli noktalar, Marx, Weber ve Durkheim'in bakış açılarının arasında ortak bir paydanın bulunduğu ve her üçünde de var olan bilimsel hümanist paradigmanın kökeninin büyük ölçüde Hegel'e dayandığıdır.

Diğer yorum ise, pozitivist ya da "burjuva" toplumsal düşüncesi (Comte, Weber, Durkheim) ile Marksizm arasındaki karşıtlığı vurgulayarak, onları temelden farklı görür ve akademik sosyologları yeni-Kantçı ekole bağlar (bkz. Marcuse 1941; Shaw 1972). Bu ayrım ve karşıtlık kanımca anlamlıdır, çünkü Marx açık biçimde Hegelci gelenek içinde konumlanır. Fakat Tom Bottomore'un belirttiği gibi (1984: 3), Marksizm ve akademik sosyoloji arasındaki ilişki, her iki gelenek de tektip olmadığı için karmaşıktır. Ne Durkheim ne de Weber basit anlamda pozitivist sayıla-

bilirler (Hirst 1975) ve sosyolojinin gelişimi de pek çok farklı, karşıt yaklaşımla beslenen bir çeşitlilik sunar. Dahası Marksizm iki farklı eğilime bölünmüş olup "bilimsel" Marksizm her zaman güçlü bir pozitivist çehreye sahip olmuştur.

Karl Marx, Almanya'nın Rhineland bölgesindeki Trier' de 1818'de dünyaya geldi. Burası Napoléon savaşları sırasında Fransa tarafından ele geçirilmiş bir yerdi ve bu nedenle de Aydınlanmanın ve Fransız ütopyacı sosyalizminin düşünceleri burada oldukça yaygınlık kazanmıştı. Marx soy olarak Yahudi bir geçmişe sahip olup ailesinde pek çok haham bulunmaktaydı. O, rahat ve belirgin biçimde varlıklı bir orta sınıf ailesi içerisinde büyümüştür. On yedi yaşında hukuk okumak üzere Bonn Üniversitesine gitti; fakat sonra felsefeye ilgi duydu ve 1836'da Berlin'e geçti. Burada Hegel'in yazdıklarının cazibesine kapıldı ve Hegel felsefesini adeta din değiştirir gibi kabul etti. Demokritos ve Epikuros'un materyalist felsefeleri üzerine doktora tezini tamamladıktan sonra, umduğunun aksine üniversitede bir hocalık pozisyonu edinemedi ve gazeteci oldu. 1843'ün sonunda, çocukluk arkadaşı ve genç Marx'a Aydınlanmanın ilerici düşüncelerini tanıtmış bir yerel aristokratın kızı olan Jenny von Westphalen'le evlenmesinin hemen ardından Paris'e yerleşti. Marx, Paris'te yaşayan pek çok radikal ve sosyalistle ilişkiye geçti ve genç Hegelciler'le (Feuerbach, Bruno Bauer ve Stirner) arkadaşlık kurdu. Aynı zamanda Bakunin ve Proudhon'la da entelektüel dostluklar geliştirdi (daha sonra onların hepsini sert biçimde eleştirecektir). Ağustos 1844'te Alman bir sanayicinin oğlu olan ve yaşamı boyunca arkadaşlık ve işbirliği yapacağı Friedrich Engels'le tanıştı. Marx Paris'teyken Hegel'in siyasal felsefesinin bir eleştirisini yazdı ve Adam Smith, David Ricardo ve diğer siyasal ekonomistler üzerine ciddi bir ça-





lışmayı başlattı. Bu çalışmalar, Marx'ın Hegel ve komünizm üzerine ilk düşünceleriyle birlikte, *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* (1844) olarak bilinen eserini oluşturur. McLellan'ın belirttiği gibi (1973: 105) *El Yazmaları*, kapitalist sistem üzerine 1867' de yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimde *Kapital* olarak belirecek büyük çalışmanın ilk halidir. Marx Şubat 1845'te Engels'le sürekli buluşup haberleşerek üç yıl yaşayacağı Brüksel'e geçti. Orada birlikte sol Hegelciler üzerine uzun bir eleştiri olan ve bastırtmak için hiçbir yayıncı bulamadıkları *Alman İdeolojisi*'ni (1846) yazdılar. Marx, ayrıca Fransız anarşist Proudhon'u hedef alan başka bir polemik eser yazdı (1847). Her ikisi de siyasal etkinliklerde bulundular ve Marx'ın başkanı olarak görev alacağı *Komünist Lig*'in kurulmasında rol oynadılar. Açık bir devrimci örgütlenme olarak *Komünist Lig*, sosyalist Weitling ve Blanqui ile ilişkili olan ve Fransa'da yasadışı ilan edilmiş gizli, komplocu hizipçi bir oluşum olan *Doğruluk Ligi*'nin geliştirilmiş bir devamıydı. Marx ve Engels'ten *Komünist Lig*'in öğretilerini basit bir dille kaleme almaları istenildi ve bunun sonucu ünlü *Komünist Manifesto* oldu. 1848'de yayınlanan *Komünist Manifesto*, Marx'ın kuramının özlü ve klasik bir özetidir. Avrupa'nın her yerinde görülen devrimci hareketler ve mücadelelere bağlı olarak Marx, radikal *Neue Rheinische Zeitung* gazetesinin editörü olarak siyasal etkinliklerine devam etti. Fakat tepki çok geçmeden kendisini gösterdi ve Marx, yalnızca Brüksel'den değil Almanya'dan da sürgün edildi. Ağustos 1849'da sürgünün kısa süreceği beklentisiyle Londra'ya gitti, ancak yaşamının geri kalan kısmını orada, gazetecilikle ve arkadaşı Engels'in mali yardımlarıyla geçirmek durumunda kaldı.

Marx'ın yaşamının son yılları, mali sorunlar ve kişisel trajedilerle kuşatılmış olarak geçmiştir. 1864'te Londra'da Uluslararası İşçiler Birliği'nin kurulmasında öncü bir rol

oynadı, ama genelde bu uzun sürgün yılları boyunca siyasal olarak etkin değildi. Yaşamının ve enerjisinin çoğunu malzeme toplamaya ve ilk cildi 1867'de yayınlanan büyük eseri *Kapital*'in yazımına ayırdı. 1857-1858 yıllarında, pek çoğu kendisi hayattayken yayınlanmadan kalan *Ekonomi-Politiğin Eleştirisi (Grundrisse)* başlıklı çalışmasının ilk metnini yazmaya başladı.

Marx'ın materyalist tarih kavrayışının kısa, ama güçlü bir açıklamasının yer aldığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin ünlü önsözü 1859'da yayınlandı. Orijinali Almanca yayınlanan *Kapital*'in ilk İngilizce çevirisi 1887'ye kadar ortaya çıkmadı. Marx yaşamının son yıllarında, sağlığıyla ilgili sorunlarla boğuştu ve 1883'teki ölümü karısı ve kızı Jenny'i daha önce kaybettiği için oldukça trajik koşullarda oldu (Marx'ın yaşamı ve çalışması üzerine yararlı değerlendirmeler için bkz. Berlin 1963 ve McLellan 1973).

Marx'ın toplumsal ve siyasal kuramının bir değerlendirmesini, kısaca da olsa yapmak bu çalışmanın amacının dışındadır (her durumda Marx'ın kuramını ayrıntılı olarak tartışmaya açan çeşitli çalışmalar vardır: Lichtheim 1961, Avineri 1968, Lefebvre 1968, ve Kolakowski 1981). Bunun yerine bir dizi anahtar metin üzerinde yoğunlaşacak ve hem Marx'ın (her ne kadar o, özel olarak dine ilişkin az yazmışsa da) din üzerine yazdıklarını, hem de toplumsal yaşamı anlamaya yönelik genel yaklaşımını ortaya sermeye çalışacağım.

Marx'ın esas başarısının, Avrupa düşüncesinin üç akımının hem eleştirisini hem de sentezini yapmak olduğu uzun süre söylenmiştir. Lenin'in yazdığı gibi, "Marx, insanlığın en gelişmiş üç ülkesi tarafından temsil edilen 19. yüzyılın üç temel düşünsel hareketini devam ettirmiş ve tüketmiş bir dehaydı: Klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz siyasal ekonomisi ve Fransız sosyalizmi" (Callinicos





1983b: 40). Marx bu üç düşünce akımının ana temsilcilerine (Hegel, Ricardo, Proudhon) keskin bir eleştiri yöneltmiş, ancak bazı Marksistlerin aksine, onların olumlu yönlerinin ve kendi düşüncesi üzerindeki etkilerinin de aynı ölçüde bilincinde olmuştur. Marksizmin "üçlü kökeni"ni biçimlendiren düşünce akımlarından biri olan Fransız Sosyalizmi üzerine yakın dönemde açtığı bir tartışmada Hobsbawm, Fransız sosyalistlerinin (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) hiçbirinin Marksist düşüncenin oluşumunda önemli bir etkide bulunmadığı sonucuna varmaktadır (1982: 15). Marx ve Engels farklı düşünmüştür, Fransız sosyalistlerinin kapitalizm ve özel mülkiyet konusundaki bazı eleştirilerinin geçerliliğini gene de kabul etmişlerdir.

*1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları,* McLellan'ın öne sürdüğü gibi, yalnızca *Kapital*'in ilk taslağını değil, aynı zamanda Marksizm'in "üç kaynağı"nın belli belirsiz bir başlangıç sentezini de temsil eder. Notlar bir dizi anahtar kavram (sermaye, emek, komünizm, yabancılaşma ve türvarlık) üzerinde merkezlenir ve Hegel, Feuerbach ve Adam Smith'in birleşik etkilerini yansıtır. Bu elyazması notlarından ve Marx'ın aynı dönemdeki diğer yazılarından, onun daha olgun dönemdeki yazılarında geliştirilmiş olan ya da onların öncüllerini oluşturan bir dizi tema çıkar.

Her şeyden önce genç Marx, Hegel felsefesinin temel öncüllerini kabul eder. Şöyle yazar,

> Hegel'in fenomenolojisinde ve onun son ürününde (hareket eden ve yayılan bir ilke olarak olumsuzluğun diyalektiği) önemli olan yan... ilkin Hegel'in insanın öz-oluşunu bir süreç olarak kavraması, nesnelleştirmeyi de nesnenin kaybı, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşkınlığı olarak kavramasıdır; böylece o emeğin özünü yakalar ve nesnel insanı (doğru, gerçek insanı), insanın *kendi emeğinin* bir çıktısı olarak kavrar (1959: 140).

Engels, yıllar sonra kendini ve Marx'ı sarmalamış olan bu diyalektik görüşün önemine parmak basmıştır. Hegel felsefesinin büyük avantajı, diye yazar, "ilk defa olarak dünyanın doğal, tarihsel ve tinsel yönlerinin bir bütünlük taşıdığının kavranmış olması, dahası onun sürekli bir değişme ve gelişme içinde sunulmasıdır; ayrıca, bu sürecin organik karakterini gösterme yolunda bir çabanın harcanmış olmasıdır" (Marx ve Engels 1968: 408). Benzer şekilde Callinicos, Marx'ın Hegel diyalektiğinin karakteristik yapısını devraldığını belirtir (1983a: 42).

Marx'ın, kılavuzu Hegel gibi, bir diyalektik düşünür olmaktan asla vazgeçmediğini ve sürekli Hegel'in bir düşünür olarak büyüklüğüne hayranlık ve saygısını belirttiğini vurgulamak gerekir. Hegel'in sürekli Marx'ın boynuna asılan bir "maymun" olduğu (Harris 1980: 145) ve Marx'ın Hegel diyalektiğini reddederek ideolojiden bilime epistemolojik bir sıçrama yaptığı (Althusser 1969) şeklindeki her iki görüş de, Hegel ile Marx arasındaki ilişkinin yanlış sunumudur. Marx, Hegel diyalektiğinin akli biçimiyle tüm tarihsel formların geçiciliğini anlamamızı sağladığını ve özü bakımından eleştirel ve devrimci olduğunu yazmıştır. Fakat Marx Hegel'in felsefesinin sınırlı ve tek yanlı, bir "gizli eleştiri", dolayısıyla da gizemlileştirici olduğunu düşünüyordu. Kapital'in ikinci baskısının önsözünde (1873) şöyle yazmıştır:

> Her ne kadar Hegel'in ellerinde diyalektik, bir gizemlileştirmeye [mistifikasyona] uğramışsa da bu diyalektiğin hareketinin genel biçimlerini kapsamlı ve tam anlamıyla bilinçli bir şekilde onun açımladığı gerçeğinin önüne geçmez. Diyalektik, Hegel'in yazılarında kafasının üstünde durmaktadır; mistifikasyonun örtüleri tarafından gizlenen akli çekirdeği keşfetmek istiyorsanız, onu tekrar doğru pozisyona getirmelisiniz (1957).





Şimdi bu sözleri ve genelde Hegel'in felsefesini, idealizm ve materyalizm arasındaki bilinen eski, üstelik Hegel'in de aşma girişiminde bulunduğu karşıtlık temelinde yorumlamak, fazlasıyla yararsız olup yanlış izlenimlere yol açacaktır. Hegel'in doğaya bakışının "tinin kendi kendine yabancılaşması" olduğunu yazmış olan Callinicos (1983a: 98) ile Hegel'in, ontolojik anlamda aklın doğa üzerinde bir önceliği olduğunu ve "tarihin amaç ya da hedefini aklın tüm yanılsamalardan ve ayak bağlarından kurtulması" olarak düşündüğünü söylemiş olan Singer (1980: 41), Hegel'i ciddi biçimde yanlış anlamışlardır. Onlar *Geist*'i teistik anlamda bir tür yaratıcı-ruh olarak almaktadırlar; oysa Hegel için tin (kültür) dünyada içkindir. Hegel'in Varlık'ın "orijinal birliği" kavramlaştırması, böyle bir yorumu (ki kökenini Engels'ten alır) savunulamaz yapar. Marx'ı rahatsız eden nokta, Hegel'in kavramlaştırmasının insan varlığı yerine tini (*Geist*) tarihin öznesi yapmasıdır; kültür bir anlamda kişileştirilmiştir. Bu nedenle Hegel, bilinç üzerine çok fazla vurgu yapmakta, insanın doğal dünyayla etkin ilişkisini gözardı etmekte ya da en azından önemsizleştirmektedir. Böylece Marx, Hegel için tin (kültür) ve doğa arasındaki karşıtlığın "düşüncenin kendi içinde" olduğunu ve bu nedenle de "doğanın insanlığı"nın soyut bir aklın ürünü olarak belirdiğini hissetmiştir. Marx bu felsefeyi, söz konusu mistifikasyonu nedeniyle sorguladı ve Feuerbach'ın materyalist yaklaşımını izleyerek, hem insani varlıkların tarihin öznesi olduklarını öne sürdü hem de insanın bir tür-varlık *[species-being]* olarak tanımlanmasını önerdi. Marx, Feuerbach'ı gerçekte Hegel diyalektiğini ciddi ve eleştirel bir bakışla ele alan tek filozof olarak değerlendirmiştir. Böylece Marx, hiçbir anlamda basitçe Hegel felsefesini "tersine çevirmiş" (ve bu felsefe de saf idealizmdir) diye düşünülemez; çünkü bu Marx'a kaba bir materyalizm atfetmek olacaktır. Hegel'den Marx'a geçiş, Marcuse ve Lefebvre'in de

önerdikleri gibi, daha çok farklı bir gerçeklik düzenine doğru harekettir. Hegel'in toplumsal ve ekonomik kategorileri, tümüyle dinsel tonlamalara sahip felsefi kavramlardı, oysa Marksist kuramın tüm felsefi kavramları toplumsal ve ekonomik kategorilerdir (Marcuse 1941: 258). (Hegel ve Marx arasındaki ilişki üzerine diğer yorumlar için bkz. Hook 1962, Colletti 1973 ve Rose 1981.)

İkinci olarak, Marksist kuramın kökenini yukarıdaki cümlede belirlenen niteliğinden alan bir tutumla, Marx, Paris elyazmalarında insan türünün bir tanımını önerir. Bunu yaparken Feuerbach'ın "tür varlık" kavramını almış, ancak ona bütünüyle yeni bir içerik vermiştir. Feuerbach'ın insan kavramı, özü itibariyle onun dünyayla edilgin bir ilişki içinde olduğunu ima etmekteydi ve o, "insan" kavramına etik bir boyut kazandırmıştı. Karşıt olarak Marx, insanları öz-bilinçleri veya edilginlikleri ya da etik nitelikleri bağlamında değil, fakat esasen onları doğal dünyayla etken ilişkileri bağlamında tanımlamıştır. O, bu kavramlaştırmayı doğalcılık ya da hümanizm olarak değerlendirdi ve onu hem idealizmden hem de materyalizmden özenle ayırt ederken yaklaşımının aynı anda her iki düşünce akımının birleşik gerçeğini tesis ettiğini öne sürdü. Şöyle yazmıştır,

> İnsan doğrudan doğruya doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık olarak ve yaşayan doğal bir varlık olarak o, bir yandan yaşamın doğal güçleriyle donatılmıştır ve etken bir doğal varlıktır. Öte yandan doğal, bedensel, duyusal ve nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi acı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir yaratıktır... ve neden acı çektiğini hissettiği için, tutkulu/hırslı bir varlıktır. Fakat insan sadece doğal bir varlık değildir; o bir insan-doğal varlıktır. Yani o, kendi için bir varlıktır. Bu nedenle o eşsiz [özel türde] bir varlıktır ve kendini bu şekilde varlığı ve bilinciyle doğrulamak ve ifade etmek zorundadır. Dolayısıyla, insan nesneleri, kendilerini doğrudan ve yakından sundukları için doğal nesneler değillerdir ve aynı şekilde kendisini sunduğundan insan duyusu da öyle değildir. ... Doğa ne nesnel olarak ne de öznel olarak, insan varlığına doğrudan uygun bir biçimde verilmiştir (1959: 144-6).





Kültürel antropolojiden yaklaşık bir yüzyıl önce Marx, kültürün doğal ya da verili bir şey olarak görülemeyeceğini, ne de doğal dünyanın da kendini insan duyumuna doğrudan sunmadığını söylemekteydi. Hegel'e göre olduğu gibi Marx'a göre de, tarihsel bir varlık olarak insan ile doğa arasındaki karşılıklı bağımlılık esas olan noktaydı. Böylece Marx, Aydınlanma düşünürlerinin ve Feuerbach'ın materyalist vurgusuyla Hegel idealizminin tinsel (kültürel) vurgusunu birleştirir. İnsanlar özleri itibariyle hem doğal hem de toplumsal varlıklardır. Fakat Marx, Hegel gibi etkileşimsel boyuta odaklanır; böylece, dünya tarihi dediğimiz, "insanın insan emeğiyle yaratılmasından ve doğanın insan tarafından geliştirilmesinden başka bir şey değildir" (1959: 106). Callinicos'un yazdığı gibi, "doğayla emek süreci aracılığıyla kurulan ve etkin biçimde yeniden yönlenen, dönüştürücü ilişkiye bağlı olarak yapılanmış insan doğası kavrayışı Marx'ın düşüncesinin temelidir" (1983a: 40). Elyazmaları yayımlandığında (1932'de) varoluşçular ve Erich Fromm gibi sosyalist hümanistler üzerinde önemli etki yapmış olması şaşırtıcı değildir.

Üretken ilişkiler üzerine yaptığı vurgu ile Marx'ın Prometheusçu bir etik, yani insanların kendilerini doğaya karşı ve doğanın denetimini ve doğaya egemen olmayı sağlayarak yarattıkları şeklinde bir düşünüş tarzı önerdiğinin işareti vardır. Böylece, bu kuramın hümanizmin "küstahlığı"nı ve Baconcu "insan-doğaya-karşı" bakış açısını dile

getirdiği iması vardır. Bir yazar, Marx'ın kendini Aydınlanma'nın diyalektik ve ahlâki felsefesinden hiçbir zaman tam olarak kopartmadığını ileri sürmüştür (Baudrillard 1975; krş. Adorno ve Horkheimer 1973: 3-42; Ehrenfeld 1978: 250). Bu, bir anlamda doğrudur; ancak böylesi bir yaklaşım Marx'ın Hegel'i izleyerek, kuramını, Schiller ve Goethe gibi romantikler tarafından eklemleştirilen algılar ve değerlerle bütünleştirmeye giriştiği gerçeğini hepten gözardı eder. Marx'ın insan faaliyeti modeli ekonomik olduğu kadar sanatsal, olumladığı insanın doğayla ilişkisi de araçsal olduğu kadar estetiktir. Yine Callinicos (1983a: 40), Marx'ın "[Avrupa Romantik edebiyatının] bu hümanist, estetik geleneği[ni] emek sürecinden başlayan materyalist bir tarih kuramının içine yeniden yerleştirdiği"ni öne sürdüğü zaman, onun yönelimini iyi bir şekilde ifade etmektedir. Tin (insan kültürü) ve doğa arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelme gereğine vurgu yaptıklarında, hem Hegel hem de Marx kanımca bir yüz yıl sonra doğacak olan ekolojik hareketin ana öncüllerini ortaya atmaktaydılar (bkz. Dubos 1980). Ayrıca bir de Marx'ın sonraki yazılarında "tür varlık" kavramının eksikliği sorunu vardır. Bu sanırım Marx'ın erken gençlik döneminin hümanist perspektifini terk edip, sermayeyi analizindeki olgun bilimsel yaklaşımı benimsemesi nedeniyle değildir. Marx, daha çok Hegel'in diyalektiğini ruhani yanından ayıklayarak insan öznesini faal, üretken, doğayla girdiği etkileşimle kendini var eden bir varlık olarak kavramak durumunda kalmıştır. Bununla birlikte Marx bunu bir açıklayıcı kavram olarak kullanmamıştır (ve bu nedenle Marx hiçbir anlamda metodolojik bir bireyselci olarak betimlenemez), fakat yine de bu nokta onun tüm yazılarının temelini oluşturan bir öncül olarak kalmıştır. Marx için tarih "öznesiz bir süreç" değildir (Althusser 1972: 78); ayrıca, tarihaşırı bir özne önerisinde de bulunmamıştır. Toplumsal





yaşam insan üretkenliğinin bir yaratısıdır ve asli olarak tarihseldir.

Üçüncü olarak Paris elyazmaları ampirisizm üzerine Marx'ın daha önce belirttiği düşüncelerini, dolayısıyla eleştirilerini özetlemektedir: Kökenini Locke ve Bacon'dan alan ampirisizm [görgücülük], bilginin gözlem ve duyu deneyimleri temelinde edinildiği ve bilimsel kuramların bir tür tümevarımcı çıkarsamayla inşa edildiği düşüncesidir (bkz. Chalmers 1978: 113-15). Marx böyle bir kuramın sosyal bilimlerde geçerliliğini sorgular. Her ne kadar Marx, Hegel'in idealizmini eleştirmek için Feuerbach'ı kullanmışsa da, onun İngiliz siyasal ekonomistlerininkiyle birlikte, Feuerbach'ın ampirisizmini eleştirirken de Hegel'i kullandığının üzerinde durmak gerekir. Callinicos, aklı nesnel gerçekliğin tarafsız bir şekilde anlaşılabileceği bir *theoria* olarak düşünmeyi sorgulayarak zayıflatan süreci başlatanın Marx, sürdürenlerin ise Freud ve Nietzsche olduğunu öne sürer (1983a: 155). Fakat gerçekte bu süreci ampirisizm üzerine eleştirileriyle başlatan Hegel'dir, Marx onu izlemiş ve böyle yaparak da Hegel'in öncü düşüncelerini geliştirmiştir. Böylece, "yabancılaşmış emek" üzerine çalışmasında Marx siyasal ekonomistler tarafından önerilen analizi sorgulaşmıştır. Marx, şöyle yazmıştır: "Siyasal ekonomi özel mülkiyet gerçeğinden ilerler, ancak bize onu açıklamaz. Genel, soyut formüller halinde özel mülkiyetin gerçekleşmekte olduğu maddi süreci belirtir ve sonra bu formülleri kanunlar olarak alır. Bu kanunları anlamaz" (1959: 64).

*Kapital*'de kapitalist üretim tarzının temelini oluşturan iç yapı ile onun görünen yüzü arasındaki karşıtlığı, yine Hegel'in düşünce çizgisini izleyerek geliştirir. Ve burjuva üretim ilişkilerini, "zamanın etkisinden bağımsız doğal kanunlar" olarak gören siyasal ekonomistlerin kuramlarını eleştirir.

Marx Feuerbach'ın materyalizmi hakkında da eşit ölçüde eleştireldir, ve meşhur "Feuerbach Üzerine Tezler" (1845) adlı çalışmasında Feuerbach'ın doğalcılığını duruk ve tarihsellikten uzak olmakla eleştirir, çünkü Marx'a göre, doğal dünya duyu deneyimlerinde kolaylıkla verili değildir. Marx'ın görüşüne göre,

> Daha önce var olan materyalizmlerin (Feuerbach'ınki dahil) ana yanlışı, eşyanın, gerçekliğin ve duyumsallığın, yalnızca nesne ya da bakıp-üzerine düşünme biçiminde kavranıp, duyumsal bir insan etkinliği, pratiği olarak, yani öznel olarak kavranmamış olmasıdır. Böylece etkin yan, materyalizme karşıt biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiştir, fakat yalnızca soyut bir şekilde, çünkü idealizm gerçek, duyumsal etkinliği bu şekilde bilemez (Marx ve Engels 1968: 28).

Böylece, ampirik olarak verilmiş olanı kabul etmeyi reddetmesiyle, Marx'ın yaklaşımı yalnızca idealizmle materyalizm arasındaki karşıtlığı değil, aynı zamanda ampirisizmle akılcılık arasındaki karşıtlığı da aşar. Yine Hegel'in düşünce çizgisini izleyerek Marx ne saf ampirik betimleme (ya da bunlar temelinde yapılacak tümevarımsal genellemeler, ki bunu yapmak yalnızca zayıf temeller üzerine bir bina inşa etmek gibi olacaktır) ne de mevcut veriler üzerine onları düzene koymak ya da analiz etmek için önceden bilinen kavram ya da şemaların dayatılmasını savunur. *Kapital*'i bazı çağdaş Marksistlerin yaptıkları gibi evrensel olarak uygulanabilecek bazı kuramsal destekler bulmak için okumak, Marx'ın düşüncesinin taşıdığı anlama oldukça yabancı bir tür skolastik ve tarihdışı girişimdir. İster diğer bilimci/düşünürlerin yazdıkları hakkında, isterse verili bir top-lumsal gerçeklik üzerine olsun, Marx her zaman ampirik verilerle işe başlar ve Maurice Bloch'un işaret ettiği gibi, Marx ampirik bilgi için hiçbir zaman herhangi bir





küçümseme içinde değildir. Fakat Callinicos'un kaydettiği gibi, Marx: "Amaçlı eylemi yüzeysel anlamına bakarak dikkate almayı reddetmiştir. Bu, hem zorunluluk açıklamasının eşyanın gözlemlenebilir yüzeyinin altındaki iç özüne nüfuz ederek yürütülebileceğini düşünmesinden... hem de bireysel aktörlerin kapitalist üretim tarzını algılamaları ile onun gerçek işleyişi arasında sistematik bir farklılık olduğuna inanması nedeniyledir." Callinicos, Marx' ın ünlü ifadesini aktarır: "Eğer şeylerin özü dış görünümle çakışsaydı, bilim tümüyle gereksiz olacaktı" (1983a: 105).

Bu nedenle Marx, diyalektik ve gerçekçi bir bilim kavrayışına sahipti ve her ne kadar bilimlerin metodolojik birliğine kesinlikle inanmış idiyse de, toplumsal yaşamın sosyal Darwinistlerin düşünme eğiliminde oldukları gibi doğal ya da mekanik yasalarla açıklanabileceği düşüncesine karşı eleştireldi (bkz. Keat ve Urry 1975: 96-118; Callinicos 1983a: 96-113).

Dördüncü olarak, elyazmalarının temelinde yer alan bir tema, Marx'ın yine Hegel'den aldığı ve yalnızca tarihsel bir anlam eklediği yabancılaşma kavramıdır. Feuerbach kavramın Hegelci biçimini dine yönelik eleştirisinde kullanmıştı, fakat Marx, kavramı (kapitalist üretim tarzından kaynaklanan) verili toplumsal koşulları betimlemek için kullanır. Kapitalist ile işçi arasındaki zıtlaşmalı mücadeleyi olumsuz biçimde betimleyerek, fabrika sisteminin işçinin sağlığına ve mutluluğuna zarar vermekle kalmayıp aynı zamanda onu bir meta statüsüne indirdiğini öne sürer. Böylece, insan mutluluğu için zenginlik yaratmayı ve insan potansiyelini geliştirmeyi içermesi gereken emek süreci, yalnızca işçinin sefaletine yol açar. Birey insanlıktan çıkar ve gerçek varlığına yabancılaşır. İşçiler artık kendi kaderlerinin denetimini kaybederler, hatta emeklerinin ürünü, üretim faaliyeti içinde yabancılaşır. Denemeler esas olarak

kapitalizmin ahlâki zayıflığını ortaya serer, ancak Marx'ın daha sonra olgun çalışmalarında genişletip geliştireceği, kapitalizmin temel ekonomik kategorilerinin (sermaye, emek, ücret, para) embriyonik bir analizi de vardır. Ayrıca, özel mülkiyetin kaldırıldığı ve insan öznenin kendine yabancılaşmasının aşıldığı bir toplum tipinin de bir betimlemesi vardır. Marx, Proudhon ve Saint-Simon gibi Fransız sosyalistlerine atıf yaparak böyle bir durumu komünizm olarak tanımlar. Bu, "insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür; varlık ile öz arasındaki, nesneleştirme ile kendini-doğrulama arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ve birey ile tür arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür. Komünizm tarihin esrarının çözülmesidir ve kendinin bu çözüm olduğunu bilir" (1959: 95).

Her ne kadar bu çalışmalarda proletarya tanımlanmışsa da, henüz toplumsal değişmenin harekete geçirici aracısı olarak görülmez; bu düşünceyi Marx, daha sonraki çalışmalarında geliştirecek ve bu, onun politikasının temelini oluşturacaktır. Marx'ın Hegel'in teleolojik [erekbilimsel] tarih kavramlaştırmasını reddettiği ve bunun sonucu olarak tarihi açık bir süreç, çelişkiyi ise toplumsal gerçekliğin temel yapıcı unsuru olarak gördüğü öne sürülmüştür. Bu nedenle, onun komünizm üzerine notlarının sonuç ifadesi aktarılmaya değerdir. Marx şöyle yazmıştır, "Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve dinamik ilkesidir, fakat komünizm bu haliyle insan gelişmesinin hedefi, insan toplumunun biçimi değildir" (1959: 106).

Bu konuda Marx ve Hegel arasındaki ayrım kesin değildir, çünkü her iki yazar da, Engels'in tersine, diyalektiği tüm gerçekliğin değil, kültürün asli unsuru olarak görmüştür. Singer Hegel'in siyasal felsefesine gönderme yaparken, "Var olan dünyada akli olanın ne olduğunu araştırmalı ve o akli unsurun tam olarak kendini ifade etmesine





izin vermeliyiz. Böylece, bir toplulukta hep mevcut olanı akıl ve erdem temelinde inşa edebiliriz" diye yazdığında (1983: 36), genel terimleri Marx'ın da katıldığı bir düşünce biçimini dile getirmektedir. Toplumu incelerken, Worsley'in de öne sürdüğü gibi, olumlu olan ve gelecekteki büyümeye potansiyel teşkil eden unsurları düşüşte olanlardan ayırmak esastır (1982: 24). Dolayısıyla Marx için komünizm bir toplumsal durum olmaktan (aksi taktirde diyalektik son bulacaktır) çok hareketin bilinçli bir ilkesidir.

Marx Paris elyazmalarında, din üzerine çok az şey söyler, çünkü Feuerbach'ın eleştirisinin dinle kuramsal düzeyde yetkince uğraştığı kanısındadır. Tanrıyı olumsuzlaması anlamında ateizm, insanın varlığının postüla olarak kabulüne dayanır; fakat "gerçek yaşam", doğru insanlık, ancak "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ile (özel mülkiyetin iptaliyle) başarılabilir. Böylece Marx, basitçe dinin eleştirisini yapmanın, uzun bir süre daha savunulacak bir konum olmadığına inanmıştır, çünkü din bir anlamda ikincil bir olgudur ve sosyoekonomik koşullara bağımlıdır. Bu nedenle, ancak dine hayat veren koşullar dönüştürüldüğü zaman onun üstesinden gelinebilir.

1844'te Marx, ayrıca "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi"ne bir giriş de yayımladı. Bu çalışmanın açılış paragrafı Marx'ın din üzerine görüşlerinin ayrıntılı bir özetini verir ve bu nedenle de burada tümüyle aktarılmaya değer.

> Almanya için dinin eleştirisi esas olarak tamamlandı ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin öncülüdür.
> Din dışı eleştirinin temeli şöyledir. İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. Diğer deyişle, din ya kendini bulmamış ya da halihazırda tekrar kaybetmiş İnsan'ın öz-bilinci ve özduyusudur. Fakat insan dünyanın dışında bir yerde mevzi-

> lenmiş soyut bir varlık değildir. İnsan, İnsan'ın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş bir dünya bilinci olan dini yaratır, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din, bu dünyanın genel kuramı, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun coşkusu, ahlâki yaptırımı, tesellinin ve haklılaştırmanın evrensel temelidir. O, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insan özü doğru gerçekliğe sahip değildir. Bu nedenle dine karşı mücadele, ruhani aroması din olan öte dünyaya karşı dolaylı bir savaşımdır.
> Dinsel sıkıntı, aynı zamanda hem gerçek sıkıntının ifadesi hem de gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir de. O, halkın afyonudur.
> İnsanların yanılsamalı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, onların gerçek mutluluğu için gereklidir. Durumu hakkında yanılsamalardan vaz geçmesini istemek, onun yanılsamaları gerektiren bir durumdan vazgeçmesini istemektir. Bu nedenle dinin eleştirisi, başlangıç aşamasında, dinin halesi olduğu keder vadisinin eleştirisidir. ... Cennetin eleştirisi, dünyanın eleştirisine dönüşür (Marx ve Engels 1957: 37-8).

Her ne kadar Marx'm esas olarak dindar bir düşünür olduğunu, kendisinde bir peygamberin özgüveninin bulunduğunu ve Marksizmin kurtuluş üzerine vurgusu ile Yahudi-Hıristiyan geleneğine yakınlık içinde bir halef inanç olduğunu öne sürme yolunda çeşitli girişimler olmuşsa da, yukarıda alıntılanan ve Marx'ın diğer yazılarında yer alan pasajlar Marx'ın özde bir ateist olduğunu doğrular. Ve her ne kadar kendisi Alman mistiği Jacob Boehme'e karşı olumlu tutumlar sergilemişse de, dine karşı genel tutumu, özellikle onun siyasal baskının yanında olmasından ötürü düşmancaydı. Marx için ateizm, hümanizmden ayrılamaz mahiyetteydi (bu konu üzerine bkz. Tucker 1965, Ling 1980, ve Miranda 1980).





Fakat bu paragraflarda belirtilen önemli düşünce, din her ne kadar insanlara yanılsamalı bir mutluluk hissi veren bir afyonsa da, onun ortadan kaldırılmasının Feuerbach'ın düşündüğü gibi yalnızca onun eleştirisinden değil, fakat ancak böylesi yanılsamaları gerekli kılan sosyo-ekonomik düzenin (kalpsiz, insanlıkdışı dünyanın) değişmesinden kaynaklanabileceğidir. Sorunun bamteli, Worsley'in yazdığı gibi, dini kaldırmak için akıldışı ve haksız bir toplumu (ve bu Marx'ın kafasında her zaman çağdaş kapitalizmdi) ortadan kaldırmak zorunluluğudur (Worsley 1982: 27-8).

Marx'ın izleyen çalışmaları ve yazıları, büyük ölçüde kapitalizmin ayrıntılı bir analizine ayrılmıştır, fakat bunu yaparken bu asli işle bağlantılı iki tali konuyla da uğraşmıştır. Bunların biri, kapitalizmin kökenlerinin ve tarihsel olarak ortaya çıkmış çeşitli prekapitalist toplum biçimlerinin tarihsel bir incelemesidir. Bu, Marx (ve Engels) için önemli bir ilgi konusuydu ve Marx'ın antropolojiye ilgisi hem politik hem de akademik olup yaşamı boyunca sürmüştür (bkz. Krader 1972, Bloch 1983). Diğeri, bir toplumsal yaşamı anlama ve açıklama yöntemi çıkartmaktı, yani hem materyalist hem de tarihsel bir sosyoloji inşa etmekti. Bunu yaparken Marx, bir dizi anahtar kavram geliştirdi. Kültürel temsilleri anlama açısından bunların en önemlisi "ideoloji" kavramıydı. Şimdi onun bu ikinci uğraşısına dönmemiz gerekiyor.

## Tarihsel Materyalizm

Marx (içinde 1848 devriminden sonra Fransa'da şekillenen siyasal tepkiyi analiz ettiği) *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'inin (1852) açılış paragrafında şöyle yazar: "İn-

sanlar kendi tarihlerini yaparlar, fakat kendileri tarafından seçilmiş koşullar altında değil, doğrudan doğruya geçmişten karşılaşılan, verilen ve aktarılan koşullar altında yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların zihninde bir kâbus gibi ağırlık yapar" (Marx ve Engels 1968: 96).

Marx, 19. yüzyıl devrimleri "geçmişin şiiri"ni değil, yalnızca geleceği kullanabilir diyerek devam eder ve döneme ilişkin aydınlatıcı bir sınıf analizinde, geleceğin köylülerde değil proletaryada yattığını öne sürer. Fakat şu anki konumuz açısından yukarıdaki paragrafın önemi, Marx' ın toplumun bir anlamda bireye öncel olduğunu ileri sürmesi ve insan eyleminin belli bir tarihsel dönemde başarabileceğinin, büyük ölçüde egemen maddi ve toplumsal koşullara bağlı olduğuna inanmasıdır. Marx her şeyden önce, bireyi özü itibariyle toplumsal bir varlık olarak görür ve düşünmeyle var olmayı özsel bir birlik olarak kavrar (1959: 98). Bu nedenle Marx'ın, Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nin yaklaşık dört yüz sayfasını, *Ben ile Biricikliği* (1845) adlı çalışmasında anarşist varoluşçuluğu keskin biçimde ifade bulan Max Stirner'in eleştirisine adamak zorunda kalmasını, bu, her ne kadar büyük bir israf ise de, şaşırtıcı bulmak güçtür. Marx, bu çalışmayı şu zeminlerde eleştiriye tabi tutmuştur: Stirner'in "eşsiz ego" kavramlaştırması asosyal, tarihsiz ve kendisi tarafından karşı çıkılan kavramlar kadar "hayali"dir; Stirner herhangi bir "gerçek, dindışı tarih" anlayışına sahip değildir; onun "tanrı", "gerçek", "insanlık" gibi "hayalet"lere karşı düşmanlığı, onu bu kavramlaştırmaları saf''ice gerçeklik olarak alma yanlışlığına sürüklemiştir. Stirner'in özde "saf düşünceler dünyasına sıkı sıkıya takılı kalmış" bir idealist olduğunu öne sürer (Marx ve Engels 1965: 260). Fakat bu çalışmanın bölümleri en fazla Marx'ın Feuerbach'ın din kuramına yönelik devam eden eleştirisine ve tarihin materyalist bir kavramlaştırmasına ilişkin olarak oluşturduğu başlangıç





çerçevesine hasredilmiştir. Bunları sırasıyla tartışmaya açacağım.

Marx'ın Feuerbach'a ilişkin ana eleştirisi, onda mevcut safdil ampirisizmi sorgulamanın dışında (57), Feuerbach'ın her ne kadar dinin bu dünyanın bir yanılsaması olduğunu göstermiş olmakla beraber, hayati bir soruyu, insanların bu yanılsamaları nasıl olup da "kafalarının içine" aldıkları sorusunu yanıtlamadan bırakmış olmasınadır. Marx, Feuerbach'ın materyalist olmasına rağmen, "insan" soyutlamasında kalarak, insan varlığının gerçek koşullarını incelemekte başarısız olduğunu yazar. Marx, Feuerbach'ın yaklaşımını, "Feuerbach materyalist olduğu noktada tarihle ilgilenmez, tarihle ilgilendiği noktada da materyalist değildir" (59) dediğinde anlaşılır biçimde özetlemiştir. Marx için insan yaşamı ancak hem tarihsel hem de doğal bir bağlama yerleştirildiği zaman anlaşılabilir.

Bununla birlikte, Marx ve Engels tarihsel materyalizm üzerine temel düşüncelerini, ilk olarak Feuerbach'a yönelik eleştirilerinin içinde geliştirmeye başlamışlardır. Bu düşünceler en iyi şekilde bazı kısa alıntılarla ifadelendirilebilir. Şöyle yazmaktadırlar:

> Başlangıç noktamızı oluşturan öncüller keyfi değil, dogma değil, soyutlamanın onlardan hareketle yalnızca imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireyler, onların eylemi ve onların içinde yaşadıkları, hem halihazırda mevcut buldukları hem de kendi eylemleriyle ürettikleri maddi koşullardır. Bu öncüller böylece tamamen ampirik bir biçimde doğrulanabilirler...
> Bu nedenle gerçek şudur ki, üretici olarak kesin bir şekilde faal olan belli bireyler, bu belli toplumsal ve politik ilişkilerin içine belli bir yoldan girerler. Ampirik gözlem, toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan bağlantısını her bir ayrı örnekte, ampirik olarak ve herhangi bir mistifikasyona ve spekülasyona gitmeksizin ortaya çıkartmalıdır...

> Gerçek, faal insanlardan yola çıkıyoruz, onların gerçek yaşam süreci temelinde, bu yaşam sürecinin ideolojik reflekslerinin ve yankılarının gelişimini sergiliyoruz... Ahlâk, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunların karşılıklı bilinç biçimleri, böylece artık sadece bağımsızlık görüntüsü içinde kalmamaktadırlar. Onlar ne tarihe ne gelişime sahiptirler; fakat insanlar kendi maddi üretimlerini geliştirirler ve onların maddi ilişkileri, gerçek varlıklarıyla birlikte, düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirir. Yaşam, bilinç tarafından belirlenmez, fakat bilinç yaşam tarafından belirlenir (31-8).

Aynı çalışmada Marx ve Engels üretimin (mülkiyetin, iş bölümünün) gelişmesini gösteren evrimci bir şema çıkartırlar: Kabilesel, antik (Yunan ve Roma kent-devletleri), feodal ve kapitalist "dönemler". Aynı zamanda toplumsal yaşamın "gerçek temeli" (üretici güçlerin, sermaye fonlarının ve toplumsal ilişki biçimlerinin toplamı) ve hiçbir tarihe sahip olmadığını ima ettikleri ideolojik ve idealist üstyapı (siyaset, hukuk, din) arasında bir ayrım yaparlar. Komünizmi anlamlı bir şekilde "şeylerin mevcut halini ortadan kaldıran gerçek hareket" olarak betimlerler. "Bu hareketin koşulları, artık varlık bulmuş öncüllerden çıkar" (48).

Marx bir on yıl kadar sonra ünlü *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne (1859) önsözünü yayınladı ve yine bu öncü ve sıklıkla aktarımlar yapılan çalışmayı da burada alıntılamakta yarar vardır. Marx, çalışmalarına rehberlik eden ana fikrin, aşağıdaki gibi kısaca formüle edilebileceğini öne sürer:

> Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, vazgeçilmez ve arzularından bağımsız olan belli ilişkilere, kendi maddi üretim güçlerinin gelişiminin belli bir aşamasına karşılık gelen üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturur, ki bu, üzerinde hukuksal ve siyasal üstyapının yükseldiği ve toplumsal bilincin belli biçimlerinin kendisine karşılık geldiği gerçek temeldir. Maddi yaşamın üretim tarzı genelde toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam süreçlerini koşullandırır.





Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler toplumsal dönüşümlere yol açar ve Marx şöyle devam eder,

> Bu dönüşümlerle ilgilenirken, doğa biliminin kesinliği ile belirlenebilen üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanların bu çelişkinin bilincine vardığı ve onun için savaştığı hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ya da felsefi (kısaca ideolojik) biçimler arasında bir ayrımın her zaman yapılması gerekir... Bu bilinç, maddi yaşamın çelişkilerinden hareketle açıklanmalıdır (Marx ve Engels 1968: 181-2).

McLellan ve diğerlerinin belirttiği gibi, *1844 Elyazmaları*'ndaki düşünce ve biçem ile Marx'ın daha sonraki yazılarında açık bir devamlılık vardır. Çünkü *Grundrisse* içinde yabancılaşma, nesnelleştirme kavramları, bireyin doğayla diyalektik ilişkisi ve onun jenerik ya da toplumsal doğası hâlâ tekrar tekrar belirmektedir. Marx *Kapital*'de, özde daha önceki kapitalist sistem çalışmalarında programlı olarak çerçevesini çizmiş bulunduğu analiz biçimini uygulamaya koyar ve kapitalizmin ekonomik kategorilerinin, onun gerçek temelini, yani bu sistemin altında yer alan temel yapıyı gizlemeye hizmet eden ideolojik yapıtlar olduğunu gözler önüne serer (bkz. Geras 1972; Nicolaus 1973; Bloch 1983: 41). Yapısalcı Marksistlerin bilimsel bir çalışmanın prototipi olarak kabul ettikleri bu olgun incelenmesinde Marx, din üzerine söyleyecek çok az şeye sahiptir, çünkü esas olarak "piyasa sistemi"nin kendini dinsel bir sistem olarak görmektedir. Fakat Marx, uygun bir şekilde "Metaların Fe-

tişist Karakterinin Sırrı" olarak başlıklandırılan bir bölümde, Hıristiyanlığın, "soyut insan varlığı kültü" ile, bir meta üretimi sistemi için en uygun din formu olduğunu kaydeder ve tartışmayı şu sözlerle noktalar,

> Gerçek dünyanın böylesi dinsel yansımaları, insanların pratik gündelik yaşamlarında aralarında kurdukları ilişkiler, insanla insan ve insanla doğa arasında mükemmel, anlaşılabilir ve akli ilişkilerin bir boyutu olarak sayılıncaya kadar kaybolmayacaktır. Üretimin maddi süreci anlamında toplumun yaşam süreci, üreticilerin kendi bilinçli ve amaçlı denetimleri altında özgür birliktelikleriyle yürütülen bir süreç haline gelmedikçe, esrarlı örtüsünü kaybetmeyecektir (1957: 53-4).

Tarihsel materyalizmin bu alıntılarda örneklenen özetinden ilgiyi gerektiren iki nokta çıkar. Birincisi, Marx'ın sosyolojik analiz biçiminin açık bir şekilde "ikili bir söylem", iki yorum tarzı içerdiğidir. Bu Maurice Bloch'un aşağıdaki şekilde söz ettiği iki farklı süreçle ilişkilenir,

> Birinci süreç, bir toplumda bir arada gruplanmış ve üretimle meşgûl olan insanların etkileşiminin bir parçasıdır. Bu süreç toplumsal bir iş olarak üstlenilen üretim sürecinin dolaylı ürünleri olan kavramlara, düşüncelere, değerlere ve kurumlara doğuş yolunu açar. İkinci süreç, tarihin aynı zamanda sömürünün gelişimini de içerdiği gerçeğinin bir boyutudur. [Bu da] fikirlerin, kavramların, değerlerin ve kurumların biçimlenmesine yol açar; ancak birinci süreçte üretilenlerin tersine bunlar işleyen sömürüye uygun hale getirilmiştir ve onun gerçek doğasını sömürülenlerden saklamanın yanı sıra ona meşru bir görünüm vermeyi hedefler. Bu ikinci sürece Marx ve Engels "ideoloji" adını verirler (1983: 17-18).





Birinci sürece ilişkin olarak Marx, tarihsel-genetik bir anlama yöntemini savunur. *Grundrisse*'de Marx mülkiyet ilişkilerinin gelişiminde çeşitli evrimsel şemalar çıkartır; ancak açıkladığı çeşitli üretim biçimleri, tarihsel bir dizilime sahip olma zorunluluğu içinde düşünülmez. Marx esnek bir düşünce ve bilim insanıdır ve sosyotarihsel hipotezleri ampirik bilgilerin ışığında yeniden gözden geçirmeye her zaman hazırdır (bkz. Marx 1973: 471-95; Rodinson 1974: 63-7). Marx tarihe diyalektik bir süreç olarak baktığı için, "çelişki" ve "sınıf" gibi kavramlar kuramında merkezi bir yere sahiptir, ancak Marx'ı Machiavelli, Hobbes ve sosyal Darwinistlerin geleneği içinde yer alan bir tarihsici ya da bir çatışma kuramcısı olarak görmek, kanımca oldukça yanlıştır (Popper 1945, Martindale 1961). *Kapital*'de bu analiz biçimi bir ön-varsayım olarak yer alır ve Marx'ın kapitalizmin kökenleri ve gelişmesi hakkındaki kuramları bir başka yerde aktarılır ya da onun sistemin tarihsel temeli olarak gördüğü "ilkel birikim" üzerine olan bölümde (Bölüm 24) ortaya atılır. Schmidt'in belirttiği gibi, yakınlarda pek çok çağdaş Marksist arasında "soyut bir sosyoloji" lehine beliren esef verici "tarihsel bilinç kaybı", bu analiz biçiminin yadsınmasına ya da değersizleşmesine öncülük etmiştir. Fakat Schmidt'in de yazdığı gibi, Marx *Kapital*'de, "aynı anda hem tarihsel-genetik hemde yapısal-analitik olan bir yöntem kullanmıştır" (1983: 108). Marx her ne kadar dini değişen bir fenomen olarak görmüşse de, bu yöntem onun Hegel'in tersine dini tinin bir dışavurumu ve böylece bağımsız bir evrime sahip olarak değerlendirdiğini kuşkusuz işaret eder.

İkinci analiz biçimi yapısal, eleştirel ve Marx'ın anladığı özel şekliyle materyalisttir. Böylesi bir analiz, Mandel (1962) ve diğerlerinin vurguladıkları gibi, halihazırda sunulu ampirik verilerle başlar, ancak Marx bir tür yorumlamasal kavrayış çabası içinde anlamı araştırmakla uğraş-

maktan çok, böylesi bir anlamanın ötesine geçme girişiminde Hegel'i izler. O, Ricoeur'ün (1970: 32) adlandırmasıyla "kuşku okulu"nun bir üyesi, hatta kurucusudur (bu okuldaki diğer yazarlar olarak Nietzsche ve Freud belirtilebilir), çünkü Marx olguların yüzeyinin gizemini ortadan kaldırma işine soyunur. Ve işte burada görüntü-öz, üstyapı-altyapı kavramsal ikilikleri oyuna katılır. Marx bir anlamda fenomenolojik bir analiz önerir, ancak olguların özü ekonomik bir temele, daha doğrusu üretim ilişkilerine bağlanır. Siyaset, hukuk, din Marx tarafından esasen epifenomen [gölgeolay] olarak, sömürücü yapıları "gizleyen" ideolojik yapıntılar olarak değerlendirilir. Kapital'in büyük önemi, daha önce de öne sürüldüğü gibi, Marx'ın kapitalizmin (değer, emek, mülkiyet gibi) ekonomik kavramlarını özde dinsel kavramlar olarak görmesidir. Bloch'un önerdiği gibi, "Emek gibi kavramlar, yaşamı, Tanrı nosyonlarının ortaçağda yapmış olduğuna benzer bir şekilde organize etmiştir ve çok az maddi referansa sahiptir" (1983: 90). Marx her ne kadar, "maddi yaşamın üretimi"nin toplumsal yaşamın diğer boyutlarını "koşullandırdığı" ya da "belirlediği"nden söz etmekteyse de, bunu pek çok Marksist eleştirmenin yaptığı gibi, altyapı ile üstyapı arasında basit bir nedensel ilişkinin ima edildiği şeklinde yorumlamak yanlış olacaktır. Böyle yapmak, Marx'ın düşünce tarzına tamamen yabancı olan mekanik bir paradigmayı seslendirmektir. Ekonomik altyapı, Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi hukuk, din ve diğer kültürel olgular için "neden" değil, "tarihsel çıpa" ya da "taşıyıcı"dır (1964: 108-12; krş. Hindess ve Hirst 1975: 16). Dahası, Marx'ın ideoloji ve maddi yaşam koşulları arasında yaptığı ayrımı ruhun ya da maddenin diğerine karşı öncelikliliğine ilişkin eski tartışma bağlamına oturtmak büyük bir yanlışa sevk edecektir. Cole'nin uzun zaman önce *Kapital*'e yazdığı girişte önerdiği üzere (1957), Marx için "düşünceler" ve "zihin", onun "madde" kavramlaştırmasının bir parçasıdır. Marx için ekonomik altyapı, insanların maddi yaşamlarının üretimi esnasında kendi aralarında kurma zorunluluğunda oldukları toplumsal ilişkilerdir. İnsani *praksis* kavramı bu nedenle iki "söylemi" ya da yöntemi birleştirir. Pek çok yazarın da öne sürdüğü gibi, Marx önemli anlamda, "insanlık durumunu kavramak"la ilgilenen bir sosyologtur. Hegel gibi evrenin doğasını kavramaya çalışan biri değildir. Fakat bundan daha öte, o, devrimci bir pratik yoluyla, eylemlerini şimdinin kuramsal bir kavrayışına dayandırarak dünyayı daha iyiye doğru değiştirme sorunuyla da ilgilenmektedir. Larrain'in işaret ettiği gibi o, geleceği, mevcut toplumsal düzende halihazırda mevcut, "içkin" ilerici unsurların "gerçekleştirilmesi" olarak kavramaktadır (1983: 221).





Bloch, Marx'ın pozisyonunun her zaman idealizmle "vülger" [kaba] materyalizm arasında "dengeleyici bir edim" olduğunu öne sürmektedir; fakat gerçekte Marx, artık çok gerilerde kalmış böylesi bir kutuplaşmanın ötesine geçmiştir. Yaklaşımı hem tarihsel, hem de yapısaldır ve bilinç ile doğa, akıl ile madde arasındaki o eski antitez ilişkisini çözen diyalektik bir materyalizm biçimini ifade eder. Marx, "iyi kalpli yaşlı Hegel"den dersini başarıyla almıştır. (Bu meselelerin dikkate ve okunmaya değer bir değerlendirmesi için bkz. Cornforth 1980.)

Marx, bazı çarpıtmalara uğratılmadan, ekonomik bir determinist olarak suçlanamaz, ancak yine de onun yapısal yönteminin bir tür işlevselcilik olduğuna dair işaret vardır. Ve bir anlamda Marx'ın ideoloji kuramı, işlevselci belirtilere sahiptir. Gerçekten de Hobsbawm, Marx'ın tarihyazımına katkısını berrak bir şekilde tartışırken, Marksizmin ilk yapısal-işlevsel toplum kuramı olduğunu öne sürmüştür. Fakat bu kuram, Durkheim'den hareket eden sosyologlar ve antropologlar tarafından savunulan kuramdan temel

olarak iki önemli noktada ayrılır. Birincisi, toplumsal olguların bir hiyerarşisi olduğunda ve ekonomik altyapının önceliğinde ısrar eder. Kuşkusuz bu, analizin kaçınılmaz olarak maddi dünya düzeyinde başlayacağı ve Bloch'un önerdiği gibi (1983: 23) kesinlikle, insanların inançlarını ve düşüncelerini gözardı ederek başlaması gerektiği (hatta başlayabileceği) anlamlarına gelmez. Belirttiğim gibi, Marx analizine her zaman ampirik veriler düzeyinde başladığı ve altta yatan "gerçeklik" analiz yoluyla açığa çıkartıldığı için, durum tam tersinedir. Gerçek, Hegel için olduğu kadar Marx için de her zaman kuramsal araştırmanın sonundadır, hiçbir zaman başında değil. Özel bir tarihsel kavşaktaki "maddi yaşam koşulları", verili bir şey değildir; onlar ampirik araştırma ve analiz yoluyla keşfedilmek zorundadırlar. Fakat Marx toplumsal üretim sürecine kuramsal öncelik vererek, Bloch'un da öne sürdüğü gibi, ayırarak farketmeye yönelik bir analiz biçimi ortaya atar. İkinci olarak Marksizm, herhangi bir toplumun içinde sistemin kendini dengede sürdürebilme eğilimine karşı hareket eden içsel gerilimlerin ("çelişkilerin") varlığında ısrar eder. Marx'ın görüşünde toplumsal yaşam, Hegel'in Tin'inde [*Geist*] olduğu gibi, dinamik ve sürekli değişen bir süreçtir. Böylece, Hobsbawm'ın yazdığı gibi, "Marx'ın muazzam gücü, onun her zaman hem toplumsal yapının varlığı hem de onun tarihselliği ya da bir başka deyişle onun içsel değişme dinamiği üzerindeki ısrarında yatmaktadır" (1972: 274).

İlgiye değer ikinci nokta, Marx'ın en özgün anahtar kavramlarından biri olan ideoloji kavramı ile ilişkilidir. Yakın tarihlerde bu konu üzerinde bir literatür zenginleşmesi yaşanmıştır. Marx'ın bu kavramı kullanımı üzerine değişik yorumlar ile çeşitli alternatif tanımlar ve kuramlar önerilmiştir. Bu tartışmalar, Marksist gelenek içindeki pek çok gelişme ile eleştirel biçimde ilgilenmiş olan Jorge Larrain (1979, 1983) tarafından yetkin biçimde özetlendiği için,





burada eklemeyi gerektirecek çok az şey vardır. Fakat üç genel nokta üzerinde durulabilir:

1) Marx her ne kadar ideoloji hakkında "yanılsamalar", "gizemlileştirmeler" [mistifikasyonlar] ya da "tersine dönmeler" terimleriyle konuşmuşsa da bu "tanrı" ya da "emek" gibi nosyonların en asgari düzeyde insan davranışını etkileyen toplumsal gerçeklikler olmadığının söylemek istenildiği anlamına gelmez. Emek kavramı bir "soyutlama"dır, modern kapitalizmin bir ürünüdür, fakat her ne kadar belli bir nesnelliğe sahipse de, kapitalist ilişkilerin esas özelliklerini (adını koymak gerekirse, sömürüyü) saklarken, özde toplumsal olan ilişkileri somut ya da gerçek kılma anlamında yanıltıcıdır (Marx 1973: 103; Geras 1972: 291-301).

2) Marx için ideoloji eleştirel bir kavramdır ve onu kültür ya da bilinçle eşitlemek açık biçimde yararsızdır. Ricoeur, Marx için "bilincin tümü" yanlış bilinçtir, dediğinde (1970: 33) Marx'ın amacını ciddi biçimde yanlış değerlendirmiş olmaktadır. Bloch'un yorumumun önerdiği üzere, Marx ideolojiyi üstyapının bir parçası olarak kavramış ve ideolojik olmayan bilinç biçimlerinin olduğunu da kabul etmiştir. Larrain'in öne sürdüğü gibi, ideoloji ile bilinci asla eşitlememiştir (1983: 112). Aynı şekilde ideolojiyi basitçe simgesel pratikler ya da kültürel düşünceler ya da kolektif temsiller şeklinde tanımlamak, yalnızca onun eleştirel önemini yoketmeye yarar.

3) İdeoloji ve bilim arasındaki ayrım, yanlış ve doğru arasındaki ayrımla eşitlenemez. Çünkü Kolakowski'nin söylediği gibi, bunlar doğruluklarıyla değil, toplumsal işlevleriyle ayırt edilebilir niteliktedirler (1973: 119). Marx diyalektik bir düşünürdür ve böyle bir karşıtlık soyut ve spekülatiftir. Doğru ile yanlış, bilgi ile yanılsama arasında keskin bir fark yoktur, çünkü "ortaya çıkan doğru her zaman yanılsama ve hatayla karışmış haldedir" (Lefebvre 1968: 85). Ne de doğru ile özel bir toplumsal sınıf arasında

basit ve doğrudan bir ilişki vardır. Marx, "yönetici sınıfların düşünceleri her dönemde yönetici düşüncelerdir" diye ileri sürdüğünde, bu, böylesi düşüncelerin basitçe ideolojik ya da tümel olduklarını göstermez. Siyasal ekonomistlerin kuramları yanılsamalı kavramlar içerir, fakat aynı zamanda onların Marx'ın bulup çıkartmaya çalıştığı doğru bir yanları da vardır. Bilimin kendisi ideolojik işlevlere sahip olabilir. Gerçekte Marx, hiçbir zaman "yanlış bilinç" hakkında konuşmamıştır: İfade Engels'e aittir. (İdeoloji kavramı üzerine daha geniş inceleme olarak bkz. Seliger 1977, *Centre for Contemporary Cultural Studies* 1978 ve McCarney 1980.)

Marx için aşikâr görünen, dinin yabancılaşmanın en temel ve tarihsel olarak da ideolojinin ilk biçimi olduğudur. Esasen, dinin yerine getirdiği işlevler genelde ideolojinin yerine getirdiği işlevler olarak görülmüştür; adını koymak gerekirse din ahlâki bir yaptırım, bir yanılsama, adaletsiz koşullar için bir yatıştırıcı, "asıl" gerçekliği örten bir bulut ve eşitsizlikler için bir meşrulaştırıcı olarak hizmet etmektedir. Marx bu kuramı formülleştiririrken, Zvi Rosen'in de ortaya çıkardığı gibi (1977: 180-201), Bruno Bauer'in yazdıklarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Fakat Bauer, Feuerbach gibi, yalnızca dinsel yabancılaşmayla ilgiliyken ve öznel bir görüş ortaya atmışken, Marx ideoloji kavramını sosyotarihsel bir bağlama oturtmuş ve onun sınırlarını iyice genişletmiştir. Bu nedenle, Marx'ın düşüncesinde din, ideolojinin yalnızca bir biçimidir ve Marx, bu eleştirel kavramlaştırmayı Bauer'in söz konusu yazılarına da uygulamıştır. Kuşkusuz bu, dini açıklamak için ideolojinin diğer biçimlerini açıklarken benimsenene benzer bir kuramsal strateji benimsenilmesi anlamına gelir. Bu, din ile Marx'ın tanımlamasıyla maddi yaşam koşulları arasındaki karşılıklı ilişkilerin açığa çıkartılmasını ima eder. *Kapital*'de insanların doğayla uğraşması olarak teknolojiyi tartışırken Marx şöyle yazmıştır,





> Bu maddi altyapı dikkate alınmazsa, din tarihi de eleştirel olmaktan çıkacaktır. Dinin puslu yapıtlarının analizinden hareketle, onların dünyevi özünü keşfetmek, tersinden giderek herhangi özgün bir zamandaki maddi koşulların incelemesinden hareketle bunların alabileceği kutsal biçimleri bulmaktan kuşkusuz daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem, biricik materyalist, dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir. Tarihsel süreci dışta bırakan bir doğal bilimin soyut materyalizmi zafiyet içindedir (Marx 1957: 393).

Böylece Marx, dinin kendine özgü biçimde anlaşılabilecek özerk bir kültürel olgu olduğunu reddetmiştir. Ne de genel bir din kuramı önerisi ortaya atmıştır. Din, yalnızca, belli tarihsel koşullardaki bir ideoloji biçimi olarak din ile sosyoekonomik yaşam arasındaki bağları incelemekle anlaşılabilir. Bu bağlar karmaşıktır ve Marx'ın geniş anlamda "altyapı" ve "üstyapı" dediği kategoriler arasında açıkça basit mekanik bir ilişki yoktur (bu esnek eğretilemelerin tartışılması için bkz. Hall 1977 ve Williams 1980: 31-49).

Marksist gelenek içinde Marx'ın iki ayrı yorumlanışı arasında süregelen bir tartışma ve zaman zaman şiddetlenen polemikler mevcuttur. Bir yanda genellikle "eleştirel" ya da Hegelci Marksistler olarak tanımlananlar vardır. Bunlar Marx ile Hegel arasındaki devamlılığa vurgu yaparlar ve Marksizm'i bir bilim olmaktan çok bir eleştiri olarak görürler. Böylece, Marx'ın yazılarına daha tarihsici ve hümanist açıdan bakarlar ve kendilerini Avrupa kültürünün daha edebi ve felsefi olan geleneği içine yerleştirirler. Lukacs, Gramsci, Sartre, Marcuse, Fromm ve Goldman gibi bilim/düşünce insanları Marksizmin bu "eleştirel" eğilimini temsil ederler; onlar modern bilim ve teknolojiye karşı sıklıkla fazlasıyla "eleştirel"dirler. Bununla birlikte, onların perspektifleri arasında belirgin biçimde önemli farklılıklar vardır ve Dilthey ile Weber'in yorumsalcı geleneği-

nin fazlasıyla etkisindeki Lukacs gibi yazarlar, buna bağlı olarak daha az "Hegelci"dirler.

Öte yanda Marksizmin bir tarih bilimi olduğunu vurgulayan ve Marx'ın Hegelci felsefeden net bir kopuş yaptığını öne süren "bilimsel" Marksistler vardır. İlk Marksist yazarlardan Engels, Kautsky ve Plekhanov bu gelenek içindedirler ve Marx'ın yazılarının daha determinist ve pozitivist bir yorumunu sunarlar. Bu yazarlar, Marx'tan daha mekanik bir çizgidedirler ve sosyal Darvinizmden sıklıkla büyük ölçüde etkilenmişlerdir. "Eleştirel kuram" dan uzak duran modern yazarların içinde Godelier, Poulantzas ve Althusser yer alır ve bunlar Marx'ın hümanist yorumunu reddeden "yapısal" bir Marksizme vurgu yaparlar. Bu eğilim, modern teknoloji ve bilime eğilimlidir ve bunlara verilen büyük değeri kabul eder. Althusser, Hegelci ideolojiye takılıp kalmış genç Marx ile olgun Marx arasında köklü bir kopuş olduğunu ileri sürer ve *Kapital* metnini gerçek bilimin bir örneklenmesi olarak görür.

Uç noktalara çekildiğinde, birinci eğilim safdil bir romantizme ve yorumsalcılığa doğru yozlaşırken, ikincisi de pozitivizme ve mekanik materyalizme kayar. Kuşkusuz, Wright Mills'in de öne sürdüğü gibi (1963: 98), Marx'ın çalışmalarında (ve tarihin kendinde) "çözülmemiş bir gerilim" vardır: Hümanizm ve determinizm, insan özgürlüğü ve tarihsel zorunluluk gerilimi. Ayrıca Marx bilime karşı çok net olmayan bir tutum sergilemiştir; çünkü o, *Kapital*'in daha önce alıntılanan kısmında da öne sürüldüğü gibi, Aydınlanmadan miras kalan (siyasal ekonomistlerin benimsedikleri) mekanik paradigmanın ötesine, aklı ve ampirik bilim yöntemlerini reddetmeksizin geçmeye çalışıyordu. Fakat George Novack'ın ileri sürdüğü gibi, Marx'ın felsefeye katkısının özü, sürekli olarak bu iki eğilimi hem materyalist hem de diyalektik bir yaklaşımı savunarak birleştirme çabasıdır. Marx, özünde bilimsel bir hümanisttir





(Novack 1978: 230). (Bu "iki Marksizm"in yararlı tartışmaları için bkz. Gouldner 1973 ve 1980, ve Sahlins'in tarihsel materyalizm eleştirisi, 1976.)

## Din ve Sınıf Yapısı

Wright Mills'in öne sürdüğü gibi, toplumsal düşünce tarihi 19. yüzyıldan itibaren, Marx'ın düşüncelerini kavramaksızın anlaşılamaz (1963: 36). Öyleyse hem sosyolojik hem de antropolojik geleneklerin, kendilerini tarihsel materyalizmden uzak tutmuş olması daha da şaşırtıcı bir hal almaktadır (bkz. Firth 1975, Llobera 1981). Marx, temel olarak [tarihsel] dönemler çerçevesinde düşünmekteydi ve tüm kavramlar ve kategorilerin tarihsel özgüllüğüne parmak basan eleştirel bir düşünürdü. İnsan toplumuna ve tarihine ilişkin olarak, insan varlığının doğuştan gelen ve biyolojik özelliklerinden hareket ederek çok az şey açıklanabileceğini hissetmişti. Ayrıca her ne kadar varoluşun maddi koşullarının önceliğini vurguladıysa da, üretici ilişkiler ile din ve diğer ideolojik formlar arasında kesinlikle hiçbir mekanik ve doğrudan nedensel ilişki düşünmemişti.

Fakat, *Kapital*'den aktardığım pasajın gösterdiği gibi, ideoloji ve maddi altyapı arasındaki yapısal ilişki iki şekilde yorumlanabilir. Bryan Turner, yakınlarda bu iki yaklaşımı incelemiştir. Bir yanda dini bir ideoloji biçimi olarak alan bir analiz yapılabilir ve onun "dünyevi özü"nü keşfetmek için çaba harcanabilir. Böylesi bir analiz, "zamansız kavramlarda (şeyleştirme, nesneleştirme, yabancılaşma gibi) temellenen, en önemlisi 'insanın özü'ne [onu keşfetmeye] inancı varsayan" bir tür felsefi antropolojidir (1983: 69). Böylece din, hâkim sınıfın feodal toplumda köylüleri, kapitalizmde de işçileri aldatma ve denetlemesi için bir araç olarak görülür. Bu yaklaşım, üretici ilişkiler ile ideolojik form arasında kurumsal bir aracı görmeme eğiliminde-

dir (bkz. Abercrombie, Hill ve Turner 1980). Böylesi bir yaklaşım, açık biçimde *Alman İdeolojisi*'nde bulunmaktadır ve *Kapital*'de "meta fetişizmi" tartışmasında örtük biçimde yer almaktadır. Bir analiz biçimi olarak bir dereceye kadar genel ve soyuttur.

Marx'ın önerdiği diğer analiz türü, gerçek anlamda materyalist ve bilimsel olup, adını koymak gerekirse, belli bir dönemin sınıf analizi yoluyla, maddi koşulların ürettiği ideoloji biçimlerini belirlemektir. Burada vurgu, belli bir dönemin hâkim ideolojisi ya da dünya görüşünden çok, sınıf bölünmeleri ve sınıf çatışmaları üzerindedir. (Marx hâkim ideolojinin klasik Yunan ve Roma'da politika, ortaçağ döneminde din (Katolik Kilisesi) iken, yalnızca kapitalizmde maddi çıkarların kendilerini ideolojik olarak üstün bir konuma yerleştirdikleri şeklinde ilginç bir gözlem yapar (1957: 56-7)). Ancak böyle bir analiz her sınıfın onun sınıf çıkarlarını doğrudan ifade eden farklı bir ideolojiye sahip olduğunu önerir ve bu *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin ünlü önsözünde ima edilmektedir. Turner, dinsel ideolojiye bu iki yaklaşımı şu şekilde özetler: "Birinci kuramın ya bir toplumsal yapıştırıcı ya da bir toplumsal afyon olarak dinin toplumsal bütünleşmenin temelini oluşturduğunu ileri sürdüğü yerde, ikinci kuram dini, özellikle feodalizm içinde, sınıf dayanışmasının asli kaynağı olarak işaret eder" (1983: 78).

Kuramlar her ne kadar uyuşmaz görünürse de Marx ve Engels, her iki yapısal yaklaşımı da savunarak, Turner'ın işaret ettiği gibi, şöyle önerdiler,

> din, eşzamanlı olarak, hâkim sınıfın zenginliğini meşrulaştırırken manevi zenginlik vaadiyle yoksulların sefaletini telâfi eden ikili bir işleve sahipti. Sınıf dayanışması ile toplumsal bütünleşme arasındaki belirgin çelişkinin bir çözümü, bu nedenle dinin zenginliği meşrulaştırırken ve yoksulluğu





> telâfi ederken toplumu birleştirdiğini, aynı zamanda da ayrı sınıf çıkarlarını ifade ettiğini ileri sürmektir (80).

Larrain'in öne sürdüğü gibi, Engels her ne kadar, her zaman ideoloji kavramının eleştirel anlamını benimsemişse de dinin erken ve öncü materyalist yorumlarını yapan Marx'tan çok Engels'tir. Engels yakın yıllarda, yapılan yayımlarda oldukça kötü değerlendirmeler aldı. Onun fikirlerinin Marx'ın diyalektik materyalizminden özde farklı olduğunu, toplumsal yaşamın daha mekanist, pozitivist ve bilimsel yorumunu yansıttığını öneren girişimler oldu. Engels mekanik bir materyalist olarak resmedildi ve kuramsal dogmatizme doğru olan Stalinist sapmanın sorumlusu yapıldı. Kanımca bu, Engels'e yapılan büyük haksızlıktır ve ona yönelik eleştiriler sıklıkla bilimsel akılcılığın kendisine yapılan saklı eleştirilerdir. Engels, sıklıkla Marx'tan çok daha determinist bir yaklaşım dışavurmuşsa da, Marx ve Engels arasında yakın bir düşünce paylaşımı olduğu için bu daha çok onun idealist yazarlarla girdiği polemik tartışmaların sonucudur. Novack'ın yazdığı gibi, "Tarih böylesi yakın, uyumlu ve yoğun bir entelektüel ve siyasal beraberliğe çok az tanık olmuştur" (1978: 87). Bu ortaklık içinde Engels mütevazı biçimde kendisini küçük ortak rolüne uyarlamıştır, ancak onun kendi başına özgün ve bağımsız bir düşünür olduğunda kuşku yoktur.

Yalnızca yirmi beş yaşındayken yayımlanmış olan çalışması, *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* (1845), tarihsel sosyoloji alanında bir klasiktir. Marx gibi Engels de ne mekanik ve indirgeyici olan ne de Lukacs ve Merleau-Ponty tarafından öne sürüldüğü gibi, idealizmle materyalizm arasında, doğanın insanlık tarihi öncesine giden bağımsız bir varlığı olabileceğini inkâr eden bilinemezci bir "dengeleyici edim" şeklinde bir materyalizm türü ortaya koyma girişiminde bulundu. Hegel ve Marx'tan farklı ola-

rak Engels doğanın diyalektiği olduğunu kapsamlı bir biçimde ileri sürmüştür, ancak kanımca bu karşıtlığın ana nedeni, muhtemelen Hegel ve Marx'ın doğa bilimine hemen hiç ilgi duymamalarıdır. Gerçekte Marx ve Engels arasında bir tür iş bölümü vardı; Marx enerji ve dikkatini kapitalizmin analizi ve siyasal ekonomistlerin yazdıklarının üzerine odaklandırırken Engels, gazetecilik yeteneğiyle bağlantılı olarak, giderek Marksist gelenek haline gelecek olan çerçeveyi ve düşünceleri popülarize etme rolünü üstlendi. Fakat ölümünden otuz yıl sonrasına kadar yayımlanmayan *Doğanın Diyalektiği* adlı, parçalar halindeki yazılarından oluşan kitabından açıkça ortaya çıkan gerçek, onun yalnızca toplumsal yaşamın mekanik bir tarzda anlaşılabileceğini reddetmekle kalmayıp fizikte, kimyada ve biyolojideki çağdaş gelişmelerin Aydınlanmanın mekanist felsefesinin bütünüyle altını oyduğunu öne sürmüş olmasıdır. Engels "doğaya yeni bir bakış"ın gelişme sürecinde olduğunu hissetmekteydi. Bu nedenle, Novack haklı olarak, Engels'in her ne kadar (Marx gibi) "hareketin kanunları" gibi terimler kullanmış olsa da, toplumsal nedensellik konusunda mekanik bir yaklaşım benimsemediğini, çünkü "doğal süreçlerin dahi mekanik kavramlaştırmasına gitmediğini, gerçekliğin her iki kesimine yönelik olarak da tutarlı biçimde diyalektik bir yöntemi benimsedi"ğini vurgular (1978: 99). Engels, özel olarak Hegel'i doğanın "zaman içinde bir gelişimi olduğu"nu kabul etmediği için eleştirir. Bilimdeki modern gelişmelerin Newton, Linnaeus ve Hegel tarafından benimsenen doğanın "değişmezliği" kavramlaştırmalarını geçersiz kıldığını öne sürer (Marx ve Engels: 405-9).

Bu nedenle, Engels'in bilimi pozitivist biçimde kavradığını, herhangi bir açıklama getirmeksizin önermek yanlış olur. Onun yazılarının gövdesinde, teknolojik bir determinizmi öneren ya da doğa kanunlarının hem doğal hem





de toplumsal süreçleri yönettiğini, böylece de insanlık tarihinin basitçe doğa tarihinin bir uzantısı olduğu önerisini ima eden ifadeler bulmak, Marx için de olduğu kadar kolaydır. Fakat Engels, Marx ve Hegel gibi diyalektik bir düşünürdü ve bilimlerin birliğini vurgulamış olmakla birlikte hiçbir şekilde onları birbiriyle eşitlememiştir. Örneğin, Darwin ve onun gelişme kuramı üzerine olumlu yönde yazılar yazmış, ancak açık bir şekilde bu kuramla arasına mesafe koymuş ve sınıf mücadelelerini yalnızca bir "var olmak için mücadele" biçimi şeklinde yorumlama düşüncesini eleştirmiştir (bkz. Nova 1968: 15; Carver 1981: 49-51). Bununla birlikte, tartışma konumuz bağlamında Engels'in safdil bir ampirisizm yanlışına düştüğü yerlerden biri, "Ludwig Feuerbach" yazısında (1886) ileri sürdüğü, ruh ve ölümsüzlük düşüncelerinin, rüyaları ve ölümü anlama yolunda entelektüel bir girişimden doğduğu ve "ilk tanrıların doğal güçlerin kişileştirilmesinden doğduğu" görüşüdür (Marx ve Engels 1968: 593-4), Engels *Anti-Dühring*'te (1878) (hepsi birer safdil ampirisist olan) Müller, Tylor ve Feuerbach'ın fikirlerinden yararlanarak aynı tarzda yazmıştır. Engels'in öne sürdüğü üzere tüm dinler,

> insanların gündelik yaşamlarını kontrol eden güçlerin, onların zihinlerindeki düşsel yansımalarından başka bir şey değillerdir. ... Tarihin başlangıçlarında, bu şekilde yansımaların ilk kaynakları doğa güçleriydi, ki bunlar ilerleyen evrimin akışı içinde değişik halklar arasında çok farklı ve çeşitli kişileştirmelere uğradı. Fakat çok geçmeden doğa güçleriyle yan yana toplumsal güçler etkin olmaya başladı; insanın karşısına [doğal olanlarla] eşit ölçüde yabancı ve önceleri yine eşit ölçüde açıklanamaz olarak çıkan güçler. ... Yine evrimin daha ileri bir aşamasında sayısız tanrıların tüm doğal ve toplumsal nitelikleri, soyut insanın yansımasından başka bir şey olmayan her şeye kadir bir tek tanrıya

aktarıldı. Bu, tektanrıcılığın kökeniydi (Marx ve Engels 1957: 131).

Dine ilişkin bu açıklamalar spekülatif ve esas olarak tarihdışıdırlar; dahası bunlar Engels'in belli dinleri incelerken sunduğu analizden oldukça farklıdır. Bu ikinci türden din incelemelerinde, Engels iki konu üzerinde odaklaştı: Hıristi-yanlığın kökeni ve 16. yüzyıl Almanya'sındaki köylü ayaklanmalarının doğası.

Hegel gibi Engels de dinin en erken biçimlerinin doğal ve kendiliğinden bir niteliğe sahip olduğunu ve yalnızca devletlerin ve rahiplerin ortaya çıkmasıyla birlikte "aldatma ve yanlışlama"nın belirdiğini öne sürmekte gibidir. Kabile toplumlarında din toplumsal ve siyasal koşullarla "birleşmiş"ti. Fakat kabilelerin Roma tarafından fethiyle birlikte Engels, yalnızca onların ulusal bağımsızlıklarının darmadağın olmakla kalmadığı, aynı zamanda din sistemlerinin de çöktüğünü ve bu nedenle, Roma dünya imparatorluğunun içinde tâbi durumdaki toplulukların haraç vermek ve köle sağlamak zorunda kaldıkları bir sınıf yapısının doğduğunu yazar. Hıristiyanhk işte bu tâbi olanlar arasında doğmuştur; Hıristiyanlık, diye yazar Engels, "köken bakımından ezilmiş insanların bir hareketidir: İlkin kölelerin ve azad edilmiş kölelerin, her türlü haktan mahrum yoksul insanların, Roma tarafından tâbileştirilmiş ve parçalanmış halkların dini olarak belirdi" (Marx ve Engels 1957: 281). O, Bruno Bauer'in yazdıklarını saygıyla anar ve devam eder: "Tecrit edilmiş küçük kabilelerin ya da kasabaların dev Roma dünya gücüne karşı direnmeleri umudu yoktu. Köleleştirilmiş, ezilmiş, yoksullaştırılmış olanlar için çıkış yolu, kurtuluş neredeydi?.." (aynı yerde).

Engels'e göre, "bu dünya"da değildi. Onun yerine Hıristiyanlık, tutsaklık ve sefaletten kurtuluşu bir "öte yaşam"a ["ahiret"e], ezilenlerin bilincinde bir rahatlama sağ-





layacak ve onları topyekûn bir umutsuzluktan kurtaracak bir "ruhsal kurtuluş"a yerleştirmekteydi. Engels o dönemin "binlerce peygamberi arasında" yalnızca Hıristiyanlığın kurucularının başarıyı yakaladığını ve Mesih'in yakın zamanda dönüşünü bekleyen ilk dönem Hıristiyanlarının inancıyla kurumlaşmış Hıristiyan kilisesinin inancı arasında açık seçik bir ayrımın yapılabileceğini belirtmektedir. Aynı zamanda erken Hıristiyanlık, ortaçağın köylü ayaklanmaları, Sudan'daki Mehdi isyanı (onların tümünün kökeninin ekonomik nedenlerden olduğunu ima eder) ve sosyalist hareket arasında belirgin benzerlikler olduğunu da kaydeder. Fakat sosyalist hareketin esaret ve sefaletten kurtuluşu öte dünyada değil, toplumun dönüşümü yoluyla bu dünyada vaazettiğini ileri sürer (281-2).

Karl Kautsky klasik çalışması *Hıristiyanlığın Temelleri*'nde (1908) Engels'in, Hıristiyanlığın kökeni üzerindeki düşüncelerini geliştirir. Fakat Hıristiyanlığın başlangıçta hiç kuşkusuz yoksul sınıfların bir hareketi olduğunu belirterek, sınıf yapısı bağlamında benzer bir yorum getirirse de, Kautsky onun büyük ölçüde kentsel bir olgu olduğunu ve kurtuluşun Engels'in sandığı gibi cennette değil, fakat dünvevi bir günahlardan kurtuluş olduğunu vurgular. Fakat Engels gibi tanrıların başlangıçta "nedensel bağlantıları henüz tam anlaşılamamış olan doğal süreçler için açıklamalar" olarak hizmet ettiklerini (1972: 178) öne sürer ve komünist *ethos*'a sahip erken Hıristiyanlık ile devlet dini olarak tahakküm ve sömürü için kullanılan bir örgütlenme olarak daha sonra ortaya çıkan Hıristiyan kilisesi arasındaki ayrımı vurgular. Kautsky Feuerbach'tan yararlanarak ilginç bir şekilde şunu öne sürer: "Birey kendini daha fazla iktidarsız hissettikçe, daha ürkek bir şekilde sıradan ortalamanın ötesindeki bir kişilikten güçlü bir destek arayacaktır; olup bitenler, sıradan durumdan daha korkunç bir hal aldıkça, onu kurtaracak bir mucizeye daha fazla ihtiyaç

duyulacaktır (mucizeler de gerçekleştirdiği için bir kurtarıcı olarak, daha büyük bir ihtimalle bir mesih olarak bağlanacağı birine güvenecektir" [130-1]). Bu, daha sonra Erich Fromm'un, faşizmin psikolojisi üzerindeki çalışmasında (1942) geliştirilecek bir temadır.

Engels'in dinin örnek bir sınıf analizini yaptığı ikinci konu, Almanya'daki köylü savaşlarıdır. 1848 yazı ve sonbaharında, dolayısıyla 1848'in devrimci mücadelesi bağlamında kaleme alınmış bir dizi yazıdan oluşan bu çalışma klasik bir tarihsel eserdir. Engels Zimmerman'ın yazdıklarından yararlanarak, Almanya'da 16. yüzyılın başlarındaki köylü ayaklanmalarının kökenini açıklamaya girişti ve bu dönemin görünürde dinsel olarak kabul edilen savaşlarının maddi sınıf çıkarlarını içerdiğini gösterdi. Engels, "Her ne kadar o günün sınıf mücadeleleri dinsel kisvelere bürünmüş ve çeşitli sınıfların çıkarları, gereksinimleri ve talepleri dinsel bir perdenin arkasına gizlenmiş olsalar da, bu, hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Bunlar zamanın koşulları tarafından rahatlıkla açıklığa kavuşturulabilirler (1956: 42).

Engels o dönemde Katolik kilisesinin bütünü-kucaklayıcı bir sentez ve "mevcut feodal tahakkümün en genel yaptırımı"nı sunan hâkim ideoloji olduğunu belirtir. Öyleyse feodalizme ve siyasal düzene her karşı çıkış anında dinsel bir sapkınlık olarak yorumlanmıştır. Her ne kadar dönemin sınıf yapısı karmaşıksa da ve çeşitli tabakalar (prensler, soylular, yüksek kilise mensupları, patrisyenler, kentliler, plebler ve köylüler) farklı ve birbirleriyle çok çatışan çıkarlara sahip olsalar da, Engels söz konusu dönem içindeki mücadelelerde üç "kamp"ın biçimlendiğini öne sürer. Öncelikle mevcut feodal koşulları sürdürmeye çalışan, muhafazakâr *Katolik* unsur vardı. Bu kamp soyluları, kilise otoritelerini ve zengin kentli patrisyenleri içermekteydi. İkinci olarak yükselen burjuvalar, daha alt düzey soylular ve kilise mülkünü müsadere ederek zenginleşme-





yi uman bazı prenslerden oluşan reformist *Lutherci* kamp vardı. Martin Luther bu kesimin tanınmış temsilcisiydi ve önceleri kiliseye ve feodal hiyerarşiye karşı fazlasıyla eleştirel olsa da, sonuçta köylülerin karşısında yer alarak burjuvaların sözcüsü haline geldi. Ve son olarak, talepleri *millenarist* (İsa'nın bin yıl sonra geri gelerek, dünyayı düzenleyeceği inancı) Hıristiyanlık tarafından dillendirilen köylülerin desteklediği devrimci kesim vardı. Thomas Münzer bu kesimin umutlarını, taleplerini ve öğretilerini ifadelendirmekteydi. Engels, yirmi iki yaşındayken evangelist bir vaiz olmuş olan Münzer'in tüm Almanya kırsalında büyük başarıyla vaazlar verdiğini belirtir. Münzer, milenyumun ve tanrının krallığı bu dünya üzerinde kurulduğunda yozlaşmış kilise ile bozulmuş dünya için gelecek Hesap Günü'nün yakın olduğunu bildirmekteydi (53-5). Waldenses ve Albigeois gibi daha önceki millenarist mezheplerde ve Hans Boheim'in (Kavalcı Hans) öncülük ettiği 1476 köylü ayaklanmasında olduğu gibi, Münzer de köylülerin talep ve hayal kırıklıklarına tercüman oldu. Onun bir ütopyacı komünizm vaaz ettiği 1525 köylü talepleri arasında din adamlarını seçme hakkı, kilise ondabirlerinin ve serfliğin kaldırılması, ortak (komünal) toprakların kullanım haklarının geri verilmesi ve keyfi adaletin kaldırılması vardı. Engels, Münzer'in öncülük ettiği köylü ayaklanmasının başarı şansını ve sonuçta ortaya çıkan yenilgisini kaydeder. Engels'in vardığı ana sonuç, Münzer'in henüz daha tam olarak gelişmemiş bir sınıfın (proletarya) temsilcisi olduğu ve Münzer tarafından ifade edilen "fikirler için çağın daha olgunlaşmadığı"ydı. Alman köylü ayaklanmaları ile 1848-1849'un devrimleri arasında bir benzetmede bulunarak, Engels, bir Avrupa hareketi haline gelmiş modern devrimci hareketlerin başarılı olacağı tahmininde bulunmuştur.

Engels'in çalışması dinin yekpare bir olgu olmadığını, verili tarihsel koşullarda çeşitli yorumların ve vurguların

farklı gruplar tarafından öne çıkartılabileceğini açıkça gösterir. Onun çalışması, ayrıca dinin yönetici bir sınıfın çıkarlarına bir ideoloji olarak hizmet etmekle birlikte, farklı sınıf çıkarlarının da dolaylı olarak din aracılığıyla ifade edildiği önerisiyle ortaya çıkar. Dinsel hareketler sıklıkla siyasal bir öneme sahip olarak doğar ve sosyopolitik düzeni yıkmayı amaçlayan çıkarları güçlendirmek için hizmet edebilir. Milenarist kültler üzerinde Marksistler tarafından yapılan çağdaş çalışmalar, Engels'in genel tezini desteklemektedir (bkz. Worsley 1957, Hobsbawm 1983). Engels'in Hıristiyanlığın kökenleri ve köylü ayaklanması üzerine çalışmalarında önerdiği açık biçimde materyalist bir yorum türüdür, çünkü dinsel olguları bir sınıf yapısı (sosyoekonomik ilişkiler) ile ilişkilendirmektedir. Bu nedenle, kendisi Engels'e bir bağlılık iddia etmekle birlikte, dinsel inançları ve pratikleri bedenin "cismaniliği"ne ve insan "topluluklar"ıyla "popülasyonlar"ına bağlayan Bryan Turner'ın materyalist din analizinden (1983: 12-3) çok farklıdır. Aynı şekilde Marvin Harris'in "kültürel materyalist" perspektifinden de (1980) uzaktır; çünkü Harris, kültürel kurumlar ve çevresel ya da biyolojik etkenler arasında doğrudan bir nedensel bağlantı önkabulünden hareket eder. (Harris'in materyalizmini eleştiren yararlı bir kaynak olarak bkz. Bloch 1983: 130-5.)

Marx ve Engels'in din kuramı, belirttiğimiz gibi, dinin içinde yeşerdiği (Marx organik eğretilemeler kullanmayı sever) toplumsal düzene saldırmaksızın dine saldırmanın bir ideolojik gölge boksu yapmak olacağını ima etmektedir. Bu, onların hem Stirner'e hem de Feuerbach'a yönelttikleri eleştirinin özüdür. Bununla birlikte böylesi bir bakışın sonucu, dinin, ona hayat veren toplumsal koşulların varlığına son verildiği zaman (yani komünizm hayat bulduğu zaman) gözden kaybolacağıdır. Engels (aynı zamanda din üzerine çeşitli yazılarında Lenin de [bkz. Acton





1958]) prekapitalist ya da en azından prefeodal toplumlarda din üzerine yazdığı zaman, dini toplumsal yapı ya da "ekonomik altyapı" temelinde değil de birçok yaşam felaketinin doğal nedenlerinden duyulan korkuya bir yanıt ya da bu nedenleri bilememenin bir sonucu olarak açıkladığında konu daha da karmaşıklaşır. Bu açıklama, daha önce belirttiğim gibi, psikolojik ve tarihdışıdır ve de dine varoluşsal bir işlev yüklemektedir. Fakat Marksist tarihsel değişim kuramlarını tartışırken Bloch'un önerdiği üzere, bir kez sınıfsız toplum kavramı önkabul olarak ileri sürüldüğünde, Marksist kuram bu bağlamı hiçbir şekilde sınıf çelişkileri açısından ele alma yoluna sahip değildir (1983: 54). Aynı şey, ister bir sınıfsal analiz bağlamında isterse sömürü yapılarını örten bir ideoloji biçimi olarak yaklaşılsın, Marksist din kuramı için de geçerlidir. Eğer Marx tarafından *Kapital*'de ifade edilen, doğayla uyum içindeki "üreticilerin özgür birliği" toplumsal ideali gerçekleşirse, ilişkiler daha fazla bir gizem bulutuyla sarılmayacak ve din yok olacaktır. Marksist analizin kendisi de, bu nedenle gereksiz olacaktır.

# II
# Teodise* Olarak Din



## Weberci Sosyoloji

Hegel felsefesi 19. yüzyılın sonuna doğru, sınırlı bir akademik çevre dışında gözden düştü. Marksist geleneğin dışında Hegel'in etkisi azaldı ve yazdıkları giderek ilgi çekmemeye başladı. Onun yerinde üç yeni düşünce akımı belirdi. Bunların üçü de Max Weber'in sosyolojisini önemli ölçüde etkilediği için, bu başlangıç noktasında onları ele almamız uygun olacaktır.

Bunlardan birincisi pozitivizm'dir. Terim, 19. yüzyılın başında yeni bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyolojiye ilişkin ilk programlanmış saptamaları yapan Auguste Comte'un yazılarında ortaya çıkmıştır. Comte, sosyolojiyi kendi "pozitif" felsefesinin doruk noktası olarak gördü. Bilimsel bilginin bir hiyerarşi oluşturduğunu, onun gelişiminin hem tarihsel hem de mantıksal bir düzen kurduğunu, sosyolojinin de bu düzenin en tepesinde yer aldığını düşün-

* "Kötülüğün varlığı gerçeği karşısında Tanrı'nın iyilik ve adilliğinin onaylanması" (ç.n.).

dü. En geniş çerçevede değerlendirildiğinde, pozitivizm aşağıdaki öncüllerin hepsini ya da çoğunu benimsemiş bir toplumsal düşünce akımıdır.

1) Safsata ya da hayal olarak değerlendirilip reddedilen metafizik düşünceye karşı köklü bir nefret duyulur. En berrak ifadesini A. J. Ayer'de (1936) bulan bir düşünce biçimi olan mantıksal pozitivizm ile, yalnızca mantıksal ve bilimsel önermelerin (ampirik doğrulamaya açık ifadeler) geçerli olduğu düşünülür; sanat ve din gibi diğer kavrayış biçimleri anlamsız sayılır.

2) Bilimin insani özneden bağımsız ampirik gerçeklerle ilgili olduğu, bilimsel bilginin de duyuların izlenimleri temelinde analitik-tümevarımsal genellemeler ortaya koyduğu düşünülür. Bilim bu nedenle Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde eleştirdiği ampirisist yaklaşımı benimser.

3) Buna bağlı olarak pozitivizm, gerçek ile değer yüklü ifadeler arasında köklü bir ayrıma vurgu yapar. Değer ve ahlâk yargıları, geçerliliklerini test etmeye olanak tanıyacak türden ampirik bir içeriğe sahip değildir. Böylece sosyolojiyi de içine alacak şekilde, bilimsel anlama, değerlerden bağımsız bir etkinlik olarak görülür; fakat pozitivizm araştırıcının cephesinde herhangi açık bir sosyopolitik bağlantıyı da reddeder. Bu bağlamda Marksizm, normatif bir sosyoloji kavramlaştırmasına sahip görülür (bkz. Freund 1979). Öte yandan "pozitif" sosyolojinin, değerler söz konusu olduğunda doğa bilimleri gibi tarafsız olduğu düşünülür. Bilimsel bilgi, böylece araçsal bir değere sahip olagelir.

4) Pozitivizm, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin özsel bir birlik içinde olduğunu ve ortak bir mantıksal ve metodolojik temeli paylaştıklarını öne sürer. Doğa bilimlerinin usulleri, bu nedenle hayatın ve kültürün her alanına uygulanabilir ve pozitivizm bilimin tek doğru bilgi biçimi olduğuna inanır. Böylece, sosyolojik analiz doğa bilimlerindekine paralel biçimde nedensel ve yasa gibi genellemeler yapmaya soyunur. Her ne kadar bunun mekanik bir paradigmayı benimsemek olduğu önerisi yapılsa da, Comte'un kuramı işlevsel ve organiktir (ve genel görünüşü bakımından tutucudur). Böylesi pozitivist bir yaklaşım, davranışçı eğilime sahip görünür ve anlam ile insan öznelliğini analizin dışında bırakır (pozitivizm üzerine, bu noktaların da özetlendiği yararlı kaynaklar olarak bkz. Giddens 1974, 1979; Bleicher 1982: 37-51).





Pozitivist yaklaşım 19. yüzyılın sonuna doğru antropoloji ve sosyolojide, yüzyıl dönümünde ise, Kautsky ve Plekhanov'un (1908) yazılarının da gösterdiği üzere, Marksizm içinde hâkim hale geldi. Sosyoloji "toplumun doğal bilimi" olarak ve bazı özelliklerine bağlı olarak temel bakış açısı bakımından materyalist ve mekanik şekilde kavrandı. Bu tür yaklaşım, Stuart Hughes'un Avrupa sosyal düşüncesi üzerine değerli denemesinde (1958) gösterdiği üzere, İngiliz-Fransız geleneğinde büyük ölçüde yaygınlık kazandı. Onun belirttiği gibi, İngiltere ve Fransa'da faydacılık ile pozitivizm, demokrasi ile doğa bilimleri doğal ortaklar oldu. İngiltere'de pozitivizmin en inançlı savunucusu, pozitivizmi sosyal Darvinizmle adeta lehimleyen Herbert Spencer'di. "Bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" kapitalizminin usta bir dillendiricisi olarak Spencer, antropoloji ve sosyolojide önemli bir etkiye sahip oldu. Onun din kuramını izleyen bölümde Emile Durkheim'inkiyle birlikte tartışmaya açacağım. Pek çokları tarafından Comte'un gerçek varisi olarak düşünülen Durkheim, Giddens (1979: 245) tarafından da öne sürüldüğü üzere, "pozitivist sosyoloji"yi yaygınlaştırma konusunda diğer tüm akademik sosyal bilimcilerden daha fazla etkili olmuştur. Yüzyıl dönümünün tüm kilit sosyologları (Durkheim, Pareto ve, birazdan göreceğimiz gibi, Weber) çalışmalarını doğrudan, onun ampirik olarak geçersizliğini temel alarak tarihsel materyalizme, bir meydan okuma

şeklinde değerlendirmişlerdir (Hughes 1958: 78-9; Llobera 1981). Böylece, daha önce zikrettiğim gibi, sosyoloji ve Marksizm birbirinin antitezi olmuştur.

Bununla birlikte Almanya'da pozitivizm hiçbir zaman çok güçlenmemiştir; çünkü Hughes'un yazdığı gibi, hâkim felsefi gelenek idealizmdir ve bu gelenek önemli ölçüde tarihsel olup, Romantik hareketten derin biçimde etkilenmiştir. Almanya'da antropolojik çalışmalar antropo-coğrafi okulun izinde yürümüştür ve her ne kadar [bu okulun öncülerinden] Ratzel, Franz Boas'ı önemli biçimde etkilemişse de, bu okulun antropolojinin gelişimindeki kuramsal etkisi çok az olmuştur.

Hughes ikinci düşünce akımım "bilinçdışının geri dönüşü" olarak betimler. Bu, insan davranışında bilinçdışı güdülemenin merkezi rolünü vurgulayan (en önemlileri Nietzsche, Bergson ve Freud olan) bir grup düşünürün yazdıklarına gönderme yapan bir ifadedir. Bu, basit bir şekilde rasyonalizme ve bilime karşı romantik tepkinin bir parçası olarak açıklanabilecek bir akım değildir, çünkü Marx gibi Nietzsche ve Freud da Aydınlanmanın entelektüel getirilerini bütünüyle reddetme niyetinde değillerdir. Her ne kadar Bergson, Freud gibi humanist ve psikolojist bir duruş içindeyse de onun kendi felsefesi bütünüyle farklıdır: O, hem Freud'den hem de Nietzsche'den daha mistik ve dindardır. Bununla birlikte geç 19. yüzyılın akıldışının keşfi çağı olduğunu öne sürmek iki nedenle yanlış yönlendirme olur. Birincisi, Donald MacRae tarafından da belirtildiği gibi (1974: 47), bilinçdışı güdüleme konusu uzun bir tarihe sahip olup daha önceki dönemlerin edebiyatçıları ve filozoflarının da bir ilgi merkeziydi. İkincisi, bilinçdışı ve Bergson'dan hareketle içgörü [sezgi] üzerindeki vurgu, 19. Yüzyıl düşüncesinin yalnızca bir akımıdır ve hiçbir şekilde hâkim eğilimi olmamıştır. Bu ikinci düşünce akımının en önemli temsilcisi Friedrich Nietzsche'dir.





Nietzsche, görüşlerini aforizmalarda dile getiren bir edebiyat filozofu olarak ilginç ve paradoksal bir kişiliktir. Düşüncesi hayalci ve kâhince, fakat aynı zamanda da tepkiseldir. Bertrand Russell (1946), onu bir "aristokratik anarşist" olarak tanımladı, ki bu, belki de onun çelişik kişiliğinin en başarılı tanımlamasıdır. Pek çok yazar onu 20. yüzyıl düşüncesini etkilemiş üç kilit düşünürden biri olarak Marx ve Freud'la ilişkilendirir. Her üçü de Almanca konuşur ve klasik Yunan düşüncesini çok severdi. Üçü de radikal bir değişme ihtiyacını derinden duyan ateşli düşünürlerdi ve çeşitli biçimlerde yaşadıkları çağın havası ve kültürüne bütünüyle eleştirel yaklaşmaktaydılar. Üçü de dönemin ahlâki söylemine ve gündelik yaşam bilincine karşı derin bir güvensizlik beslemekteydi ve üçübirarada, Ricoeur'un "kuşku okulu" olarak adlandırdığı şeyi temsil etmekteydi. Fakat bu çalışma bağlamında önemli olan ve onları birleştiren nokta, "kutsalın fenomenolojisine karşıtlıkları"ydı (Ricoeur 1970: 32), çünkü üçü de ateist olduğunu açıklamıştı ve tanrı inancına insan zayıflığı ve tabiyetinin tarihsel olarak belirlenmiş bir semptomu olarak bakmaktaydılar (Stern 1978: 13-17).

Ancak kendisi bir eleştirel düşünür olarak önemli, Batı kültürünün sağlıksız ve yozlaşmış yanlarına işaret eden polemik yazıları da ciddi ve keskin olmakla birlikte, Nietzsche'nin manevi canlanmaya ilişkin öne sürdüğü görüşler sıradan ve tepkiseldir. Foucault gibi çağdaş radikallerin Nietzsche gibi bir yazara, onu Hegelci (Marksist) diyalektikten kopmayı sağlayan büyük bir özgürleştirici sayarak adeta tapmalarını oldukça tuhaf buluyorum (bkz Sheridan 1980). Nietzsche yaşamının büyük bir kısmını hasta olarak perişan geçirmiş ve sonunda kırk beş yaşındayken tamamen delirmiş işkence çeken bir ruhtu. Lavrin'in yazdığı gibi, onun felsefi gerçekleri arayışı, bir dereceye kadar dış-

lanmış ve acı çeken bir insanın fiziksel ve zihinsel sağlık arayışının yerini doldurmaktaydı. Nietzsche'nin benimseyegeldiği iktidar felsefesi, Russell tarafından da ileri sürüldüğü gibi, büyük ölçüde bir hastanın fantezileriyle korku ve acılarından çıkmaktaydı. Yaşamı adeta kutsaması ve Schopenhauer'in doğulu terk-i dünya ve tasavvuf [züht] ahlâkına yönelik eleştirileri övgüye değerdir, ancak klasik çalışması *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki (1884) kadın düşmanlığı ve üstün insan öğretisini rekabet etmeye değer bulmak hemen hemen olanaksızdır. Onun "iktidar arzusu" kuramı, Larvin'in (1971:84) önerdiği gibi, bir aristokratik yönetici ve kanun yapıcı olarak filozof nosyonu ile "güçlü olanın hayatta kalması" şeklindeki Darvinci ilkenin (ki bu ilke onun sosyolojisinin köşetaşıdır) birleştirilmesi gibi görünmektedir. Nietzsche sıradan insanlar için onları küçük görmenin ötesinde çok az şey duyan ateşli bir bireyciydi; Hegel ve Marx'tan farklı olarak, o böylesi bir aristokratik, savaşçı etiğin ötesinde hiçbir gelecek vizyonu ortaya koymadı. Fakat akılcı geleneğe sadık kalmaya çalışan eleştirel bir düşünür olarak bu yazarlara yakındır. Walter Kauffman'ın belirttiği gibi, "O, Aydınlanmanın mirasını akıl-dışının çok daha derinden anlaşılmasını sağlayarak güçlendirmek istedi, ki bunu Hegel üç çeyrek yüzyıl önce, ama daha metafizik ve içsel [batıni] nitelikte yapma girişiminde bulunmuştu. Nietzsche görgül olmaya kararlıydı ve deneğine (olması gerektiği şekilde) psikolojiyle yaklaştı" (1971: 16). Bu nedenle, Nietzsche'nin fikirlerinin psikanalizin temel ilkeleriyle yakın benzerlik taşıması hiç de şaşırtıcı değildir (bkz. Sulloway 1979: 467-8).

Ancak bu inceleme açısından Nietzsche hakkında önemli olan nokta, onun keskin bir tarihsel anlayışa sahip olması (Hegel gibi o da Herakleitos'a fazlasıyla hayrandı) ve dine ilişkin olarak kaleme alınmış en tahripkâr eleştirilerden bazılarını yazmış olmasıdır. Bu da bir paradokstur,





çünkü Nietzsche hem ana hem de baba tarafından uzun birer Lütherci papaz soyundan gelmektedir ve Lavrin'in (1971: 63) belirttiği gibi, o doğası bakımından naziktir ve potansiyel bir din kurucusudur. Ne var ki, Nietzsche pek çok yazılarında, özellikle de en son çalışmalarından biri olan *Deccal*'de (1888) son derece sert ve düşmanca bir Hıristiyanlık eleştirisi geliştirdi. Gerçekte siddetli bir Hıristiyan-karşıtı olup Allah'a teslimiyeti öğreterek, insanın dünyevi yaşamını lekeleyen ve insan özgürlüğünü sınırlayan Hıristiyanlığın bir "köle-ahlâkı" olduğunu ileri sürmekteydi. Hıristiyan kilisesinin dogmaları ve ikiyüzlülüğü konusunda da aynı ölçüde eleştireldi. Kısa bir alıntı, içinde zayıflık, yalancılık ve faydacı bir riyakârlıktan başka bir şey göremediği tarihsel Hıristiyanlığa karşı isyanının doğasını örnekleyecektir (Lavrin 1971: 67).

> Hıristiyanlıkta boyun eğdirilmiş ve bastırılmış olanın içgüdüleri ön plana çıkar; onda kurtuluş arayanlar en alt sınıflardır... İnsanın kendine ve ötekilere yönelik belli bir zulmetme hissi, Hıristiyancadır... Akıldan nefret, övünçten, cesaretten, özgürlükten nefret, aklın ahlâki kaygılardan uzak özgürlüğünden nefret, Hıristiyancadır; duyulardan, duyuların verdiği zevkten ve genelde zevk almaktan nefret, Hıristiyanlıktır (Nietzsche 1968: 131).

Stern'in belirttiği gibi, Nietzsche'nin yazılarında, gömülüp kaldıkları sövgüler ve uygunsuz ifadelerin arasından derlenip çıkartılacak bazı derinlikli noktalar vardır; ama o dine ilişkin herhangi bir kuramsal anlayış ortaya koymamaktadır. Stirner gibi, o da dogmatik ve negatiftir ve dinsel inaçların bir yararı olabileceğini kabul etmez. Ne de dinin gerçek içeriğini sorun eder. Russell'ın ortaya koyduğu gibi, "Nietzsche ne Hıristiyanlığın ne de herhangi bir başka dinin metafizik gerçeğiyle ilgilendi; hiçbir dinin gerçek an-

lamda doğru olabileceğine ikna olmadığı için tüm dinleri tamamen toplumsal etkileri açısından yargıladı" (1946: 293); ve bu bakımdan da onlar hakkında tamamiyle negatif bir hükme vardı.

Hıristiyanlığın Nietzsche tarafından yapılan eleştirisi ile kendi dinsel altyapısı arasındaki karşıtlık düşünüldüğünde, kendi yaşamında ve yaşadığı döneme dair derin bir ahlâki kriz hissine sahip olduğunu öğrenmek hiç de şaşırtıcı değildir. Bu en iyi şekilde *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün sıklıkla alıntılanan önsözünde ifadesini bulur:

> Zerdüşt dağdan yalnız başına indi. ... Fakat ormana girdiğinde, kutsal kulübesini bitki kökleri aramak üzere terk etmiş yaşlı bir adam aniden karşısında belirdi...
> "Bir ermiş ormanda ne yapar?" diye sordu Zerdüşt.
> Ermiş yanıtladı: "Şarkılar yazar ve söylerim ve şarkı yazdığımda güler, ağlar ve homurdanırım. Böylece, Tanrı'yı vaad ediyorum. ... İyi de sen bize ne armağan getirdin?" ...
> Zerdüşt bu sözleri duyunca ermişi selamladı ve "Sana ne getirmem gerekirdi: Ama hemen gideyim ki, senden hiçbir şey almayayım" dedi. Ve bu şekilde birbirlerinden ayrıldılar...
> Ama Zerdüşt yalnız kalınca içinden şöyle dedi: "Nasıl olabilir! Bu yaşlı ermiş yaşadığı ormanda Tanrı'nın öldüğü'nü henüz duymamış!" (Nietzsche 1961: 40-1).

"Tanrı öldü" teması Nietzsche'nin yazılarında sıklıkla tekrarlanır ve onun kültürel kriz anlayışını dışavurur. Evrimci kuramcılar ve pozitivist düşünürler tarafından benimsenen ilerleme kavramına eleştirel yaklaşımı ve (adeta kahramanca savunduğu bireyselci tavrı ışığında) sosyalizm ve milliyetçilik karşısındaki eşit biçimde eleştirelliği ile birlikte, bu dinsel inanç yokluğu, Nietzsche'yi "dayanılmaz bir yalnızlık"la başbaşa bırakmıştır. "Tanrı'nın ölümü" ona, hem kendisi hem de Avrupa kültürü için bir amaç ve anlam yokluğu ima ediyor gibidir. Nietzsche din





bir kez geçerliliğini yitirdiğinde, manevi ve ahlâki bir boşluğun modern dünyayı sardığı hissine sahipti. Modern dünyanın en anlamlı olayının, onun kaotik, anlamsız ve sihirsizliğinin keşfi olduğunu da hissetmekteydi. Bu nedenle, her ne kadar Dionisosçu nihilizmi ile aristokratik savaş etiğini birleştirmiş olsa bile, Nietzsche'nin varoluşçuluğun kurucularından biri olması şaşırtıcı değildir (bkz. Blackham 1952: 23-42; MacQuarrie 1973).

Üçüncü düşünce akımı olan Alman idealist geleneği özünde, Hegel'in ötesine geçme girişiminde bulunduğu ikici metafiziğe bir dönüş içerir. Kant, doğal dünyanın olgularını, anlama kategorileri (mekân, zaman, nedensellik) aracılığıyla anlayan "bilimsel" akıl ile etik ger-çekliği içgörü [sezgi] yoluyla kavrayan "pratik" akıl arasında temel bir ayrıma gitmişti. 19. yüzyılın sonuna doğru, yaygın biçimde Heidelberg okulu ya da yeni-Kantçı okul diye bilinen bir düşünür grubu, Kant'ın görüşlerini bir kültür bilimi kurmak üzere geliştirme arayışına girdiler. Bu okulun önemli adları arasında Windelband, Rickert ve Dilthey gibi filozoflar ile Georg Simmel gibi bir sosyolog sayılabilir. Onların hepsi Comte tarafından geliştirilmiş biçimiyle pozitivist sosyolojiye eleştirel yaklaşmaktaydılar. Bu idealist toplumsal düşüncenin temel ilkesi, özellikle Wilhelm Dilthey tarafından formüle edilmiş şekliyle, doğal bilimler *(Naturwissenschaften)* ve kültürel bilimler *(Geisteswissenschaften)* arasında köklü bir ayrım önermekti. Ayrım Don Martindale tarafından ikna edici biçimde aşağıdaki gibi özetlenmektedir:

> Fen bilimleri *gerçekler*'le uğraşır; kültür bilimleri ise *anlamlar*'la. Fen bilimlerinde düşünce, açıklama biçimini alır; kültür bilimlerinde ise anlama biçimini. Açıklama nedensel yasalar oluşturur ve nesnesine dışarıdan ya da dışsal olarak yaklaşır; anlama ise anlamın anlamla bağını kurar ve nesne-

> sini doğrudan doğruya sezgi gerçeklerinin içinden kavrar. ... Doğa bilimlerindeki açıklama yöntemi deneydir; kültür bilimlerindeki anlama yöntemi ise anlamın ideal tipleri ya da konfigürasyonları aracılığıyla oluşan yorumu içerir (1961: 378).

Bergson'un içgörü/sezgi yeteneğine yaptığı vurgu, bu nedenle, Hughes'un da yazdığı gibi Alman idealist okuluyla pek çok ortak noktaya sahiptir. Fakat Colingwood'un (1946:171) betimlemesiyle, "yalnız ve ihmal edilmiş bir deha" olan Dilthey, insan bilimlerini doğa bilimleri kadar kesin ve ampirik hale getirme girişiminde bulunurken pozitivizmin bazı unsurlarını kabul etmiştir. Gerçekten Rickman, Dilthey'in Hegel metafiziğine eleştirel yaklaşan inanmış bir ampirist olduğunu öne sürer (1976:21). Kültüre yorumsalcı bir yaklaşım geliştirirken, Dilthey, esasen doğal olguların açıklanmasında mekanistik bir paradigmanın geçerliliğini kabul etmiştir. Fakat sosyokültürel olgular söz konusu olduğunda, o, yaşam deneyimlerinin anlamlılığını ve özgün kültürler ile dünya görüşlerini sezgisel anlamanın gerekliliğini vurgulayan bir yaşam felsefesi savundu. Böylesi bir anlamanın yalnızca sezgiyle değil, ancak ayrıntılı bir tarih incelemesiyle gerçekleşeceğinin de altını çizdi. Örneğin, felsefi dünya görüşleri *(Weltanschauungen)* üzerine bir tartışmada Dilthey üç ana tip betimledi: Hobbes ve Demokritos'un materyalist kuramlarından yansıdığı biçimiyle doğalcılık; Platon, Kant, Schiller ve William James'in ikici felsefelerinde örneklenen aşkın idealizm; ve nesnel idealizm. Dilthey üçüncü tipin yansımalarını Herakleitos, Spinoza, Bruno ve Hegel'in spekülatif felsefelerinde gördü. Dilthey'in yaklaşımının yapmak istediği, kuşkusuz farklı kültür tiplerinin ve dünya görüşlerinin tarihsel özgünlüğünü vurgulamaktı ve her ne kadar bunların özgün değer sistemlerine ya da Tin'lerine *[Geist]* fazlasıyla ışık tutsa da,





bu yaklaşım söz konusu değerleri açıklanmamış olarak bırakmaktaydı. "Yaşam formları"nı açıklamıyor ve John Lewis'in (1975: 28-33) ileri sürdüğü gibi, bir "tümel görelilik" ima ediyordu.

Dilthey, çağdaş toplumsal düşünce üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Doğal ve kültürel bilimler arasındaki ayrım Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcıları için hâlâ önemlidir ve varoluşçu ve fenomenolojist yazarlar (Husserl, Heidegger ve Jaspers) ona olan düşünsel borçlarını açıkça ifade etmişlerdir. Ruth Benedict'in antropolojiye giriş kitabı olan klasik, *Kültür Örüntüleri* (1934) Alman idealist geleneğinin düşünsel duruş noktasından yazılmıştır ve Hans Gadamer'in *Doğruluk ve Yöntem* (1960) adlı kitabı, bu tip yorumsalcılığın daha yakın tarihli bir sergilenmesidir (Dilthey'in felsefesinin yararlı bir açıklaması için bkz Hodges 1974 ve yorumcu yöntemin iyi ve kısa bir değerlendirmesi için bkz. R. H. Brown 1978a).

Max Weber sosyolojisinin önemi, bu üç düşünce akımının unsurlarını birleştirme girişiminden kaynaklanır. Weber bir yandan sosyal bilimleri doğa bilimlerinde özümlemeye çalışan Comte gibi pozitivistlere karşı eleştireldir. Dilthey gibi o da öznel anlamların önemini vurgulamış ve insan kültürünün değerlere dayalı yorumlara başvurmaksızın yeterince anlaşılabileceği düşüncesini reddetmiştir. Bununla birlikte, geçerli genellemelerin tarihsel çalışmalardan çıkartılabileceği konusunda ısrarlıdır. Öte yandan, doğal ve kültürel bilimler arasında köklü bir ayrıma giden Dilthey gibilere karşı da eleştireldir. Talcott Parsons ve diğerlerinin belirttikleri gibi, Weber'in yapmaya çalıştığı pozitivizm tarafından temsil edilen kültür yaklaşımı ile *Geisteswissenschaften*'in [kültürel bilimlerin] kültür yaklaşımı arasında bir köprü kurmaktır. Dennis Wrong (1970:8) tarafından belirtildiği gibi, "Weber düşman entelektüel gelenekleri temsil eden iki görüş arasındaki derin uçurum üze-

rinde bir köprü kurma girişiminde bulunuyordu: Doğa bilimlerinin pozitivizmi ile Alman idealizmi ve tarihsiciliği" . Parsons gibi Amerikan sosyologları her zaman Weber'in çalışmalarının pozitivist tarafını vurgulamışlar ve Wrong' un öne sürdüğü gibi, onun tarihsiciliğini ve anlam-yapıları üzerine vurgulamalarını gözardı etmişlerdir.

Max Weber, 1864'te Thuringia'da Lutherci bir geçmişe sahip olarak doğdu. Babası başarılı bir tüccar ailesinden geliyordu ve deneyimli bir avukat olup Reichstag'n üyesiydi. Otorite yanlısı, konvansiyonel ve sağlam bir milliyetçiydi. Annesi ise dindar ve alicenap bir insandı ve kendini sosyal refah projelerine adamıştı. Onların evliliği, MacRae'nin (1974: 20) betimlemesiyle bir "mutsuzluk, dua ve yakınma" evliliğiydi. Weber hakkında önemli bir biyografi yazmış olan (1975) karısı Marianne da önde gelen bir sanayici ailenin kızıydı ve böylece Weber tüm yaşamını göreli bir konfor içinde, seyahat, eğlence ve çalışma için geniş olanaklara sahip olarak geçirdi. Heidelberg Üniversitesi'nde hukuk okuduktan ve ortaçağ ticaret şirketleri üzerine bir doktora tezi (1889) yazdıktan sonra 1895'te Freiburg'da ekonomi profesörü oldu. Fakat akademik kariyeri 1898'de babasıyla yaptığı ciddi bir tartışmanın sonucunda geçirdiği sinir krizine bağlı olarak kısa kesildi. Tartışma ödipal durumun tüm unsurlarına sahipti ve babasının ölümü, kısa bir süre içinde Weber'i akut ve kalıcı bir depresyonla başbaşa bıraktı. Yaklaşık dört yıllık bir anksiyete halinden sonra nihayet entelektüel gücünü yeniden kazandı ve 1903'te bir sosyal bilim dergisinin Werner Sombart'la birlikte ortak editörü oldu. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904-1905) başlığını alacak ünlü denemelerini bu derginin sayfalarında (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) yayımladı. Takip eden on yılda Weber özel/ bağımsız araştırıcı olarak yaşadı ve yoğun ve geniş çerçeveli bilimsel araştırmalara koyuldu. Bu süre içerisinde siyasal





ekonomi, dinsel sosyoloji ve hukuksal kurumlar üzerine, kapsadıkları alanın genişliği ve belgelendirme bakımından hiçbir zaman aşılamamış boyutta olan bir dizi çalışma üretti. Weber bir bilgi küpüydü; geniş bilgisi çok dikkat çekici ve müthişti. MacRae onu "sihirbaz" olarak tanımlamıştır. Çalışmalarının pek çoğu Haziran 1920'de elli altı yaşında zamansız ölümünden sonra yayınlanmıştır. Hayatının son iki yılında Weber, Viyana'da sosyoloji profesörü olmuştu ve yine ölümünden sonra yayınlanmış olan büyük eseri *Ekonomi ve Toplum* üzerinde çalışıyordu.

Her ne kadar kişisel yetersizlikleri dolayısıyla akademik bir kariyerin sorumluluklarını dahi zorlukla yerine getirebilmişse de, Weber tüm yaşamı boyunca siyasal olarak aktif olmak istemiştir. İnançli bir Alman milliyetçisi olarak güce adeta tapmaktaydı ve John Lewis (1975: 15) onun düşüncesini "sosyal Darvinizmin bir siyasal felsefe olarak karmaşıklıktan uzak ilk yansıması" şeklinde tanımlar. Gerçekte Weber ve Nietzsche, pek çok ortak noktaya sahiptirler; her ikisi de güç edinmeye takıntılı, ama psişik yetersizliklerine bağlı olarak aktif siyasal yaşama giremeyen birer "deha nevrotiği"dir. Ancak Weber'in militan milliyetçiliğinin ve püriten özel hayatının Nietzsche açısından lânetli bir şey olacağına da kuşku yoktur.

Reinhard Bendix (1959: 7), Weber'in "geç 19. Yüzyıl Almanya'sında, hem doğmakta olan bir güç-devleti içinde liberalizmin çöküşünü hem de modern toplumun bürokratik hale gelmesinin birey açısından yarattığı tehdidi gören liberal bir orta-sınıf ailesi içinde doğmuş yalnız bir kurt" olduğunu söylediği zaman, onun siyasal konumunu kısa ve özlü bir şekilde betimlemiştir.

Weber, sosyalizmi bu yükselen bürokratik eğilimle ilişkilendirmiştir ve böylece, hem siyasal olarak hem de entelektüel çalışması itibariyle onun kariyeri Marksizme karşı bir "uzun destansı sefer" olarak görülmüştür (J. Le-

wis 1975: 13). Marx ve Weber arasındaki ilişkiye bu çalışmada daha sonra tekrar döneceğim, ancak burada vurgulanması önemli olan nokta, Weber'in araştırmalarının Alman burjuvazisinin değer ve isteklerini yansıttığını kabul etme konusunda dikkatli davranmasıdır. (Weber'in yaşamı ve kariyeri üzerine ilginç çalışmalar olarak bkz. Gerth ve Mills 1948: 3-31; Hughes 1958: 278-335; Mitzman 1970.)

Weber'in sosyolojiyi kavrayış biçimi, en iyi şekilde *Ekonomi ve Toplum*'dan bir alıntıyla betimlenebilir. Sosyoloji, diye yazmaktadır:

> toplumsal eylemi, onun neden ve sonuçlarının nedensel bir açıklamasına varmak amacıyla, yorumsal olarak anlama girişiminde bulunan bir bilimdir. Eyleyen insan, davranışına öznel anlam yüklediği her zaman ve oranda, tüm insan davranışı "eylem" kavramlaştırması içinde değerlendirilir. ... Eylem, eyleyen birey(ler) tarafından ona öznel anlam yüklenmesine bağlı olarak, diğerlerinin davranışını hesaba kattığı ve bu suretle söz konusu davranışın akışına yönlendiği kadarıyla toplumsaldır (1947: 88).

Weber'in sosyal bilim kavramlaştırması ve bu kavramlaştırmanın ima ettiği metodolojiye ilişkin birkaç nokta üzerinde durulabilir. Birincisi, Weber'in vurgusunun toplumsal yapı üzerinde değil, toplumsal eylem üzerinde olmasıdır. Weber için temel analiz birimi her zaman bireydir. En azından onun programatik ifadelerinde bunun böyle olduğu söylenebilir; çünkü din üzerine sosyolojik analizlerinde vurgu daha çok çıkar grupları üzerinde olma eğilimi gösterir. Weber, bu şekilde Cohen'in (1968: 14) betimlemesiyle toplumsal gerçekliğe "atomistik" bir yaklaşımı, işlevsel olmaktan çok mekanik olan bir yaklaşımı benimsemiştir. Weber sürekli olarak kolektiviteleri (devletler, gruplar, birlikler, şirketler) "bireylerin özel eylemleri" olarak de-





ğerlendirme önerisinde bulunur ve işlevsel analizden uzak durur (1947: 101-4). Bu yaklaşım, sıklıkla "metodolojik bireyselcilik" olarak tanımlanmıştır. Weber, kolektivitelerin organizmalar ya da kültürel bütünlükler şeklinde şeyleştirilmelerini gayrimeşru bulmuştur. Onun yaklaşımı, bu nedenle Durkheim'in toplumsal gerçekliğe "bütün-cü" yaklaşımına hiç benzemez. Parsons ve MacRae, işlevselciliği, toplumsal yapı, işlev ve kurum kavramlarıyla birlikte reddetmesinin, Weber'in sosyolojik kuramının gelişimini sınırladığını düşünürler. Diğer taraftan, her ne kadar nedensellik üzerindeki vurgusu mekanikçi bir modeli anıştırırsa da Weber, Durkheim'ın tersine, esasen bir tarihsel düşünürdür. Hughes'un önerdiği üzere, hiçbir zaman biçimsel olarak tarih okumamış ve öğretmemiş olsa da, "onun entelektüel yaşamı tümüyle tarihsel düşünceyle kaplıdır" ve onun sosyoloji tipi "tarih çerçevesine sıkı sıkıya yerleşir" (1958: 325). Bu bakımdan, Parsons onu sürekli Pareto ve Durkheim'le aynı kategoriye koysa da, Weber Marx ve Hegel'e, Pareto ve Durkheim'e olduğundan daha yakındır. Wrong, Weber'in entelektüel gelişmesini "derin bir tarihsel bilinç" tarafından biçimlenmiş olarak betimleyip onu insanlık tarihinin evrensel yorumlarına ve doğmakta olan kapitalist sistemi anlamaya kafa yoran Hegel, Comte, Marx ve Spencer gibi 19. yüzyıl düşünürleriyle ilişkilendirdiği zaman kanımca öz Weber'e iyice yaklaşmaktadır. Weber bir sistem çözümleyicisi değil, bir tarihsel sosyologdur (Wrong 1970: 2-3).

İkinci olarak Weber, en uygun tanımlaması, başka bir kişinin değerlerinin ve kültürünün empatik anlaması yoluyla, toplumsal eylemi kavramak olan özgül araştırma yöntemi *Verstehen*'i, anlamaya vurgu yaparak önerdi. Fakat öznel anlam ya da motiflerin anlaşılması basitçe bir insanın kendi hareket ve inançlarını değerlendirmesini anlamayı ima etmez; Weber *Verstehen*'i daha çok "(esasen) or-

talıkta görüşülecek kimse kalmadığı zaman, tarihsel olayların anlaşılması için uygulanabilecek bir yöntem" olarak değerlendirmiştir (Parkin 1982: 19). Weber, açık biçimde bu yorumsal anlama ihtiyacını sorunlu olarak görmüş ve belli mistik durumları ya da yazısız toplumların duygu ve düşüncelerini anlama yeteneğinin sınırları olabileceğini ileri sürmüştür (1947: 90-104). Bununla birlikte, metodoloji üzerine yazılarında Weber herhangi bir "nesnel anlam" nosyonunu reddetmekte gibidir ve böylece Marx ve Freud'un tersine öznel anlam ile "nesnel" toplumsal gerçeklik arasındaki bir ayrımdan haberdar değil gibi görünmektedir. Fakat Gerth ve Mills'in öne sürdükleri gibi (1948: 58), gerçekleştirdiği analizler *Verstehen* üzerine öğretici ifadeleriyle uyarlı değildir ve o, paradoksal biçimde Marx'ın ideoloji kuramına yakın bir görüşü benimser (krş. Parkin 1982: 26).

Bununla birlikte, Weber'in ilgisinin toplumsal olguların açıklanmasında merkezileştiğini belirtmek önemlidir; toplumsal yaşamın yalnızca öznel değil nesnel olarak da anlaşılması gereklidir. Böylece yorumsal anlamanın nedensel analizle tamamlanması zorunlu olur. Weber'in belirttiği gibi, "anlamsal olarak yeterli" yorumlar, onların "nedensel yeterliliği" üzerine bir değerlendirmeyle takviye edilmelidir. Weber için bu değerlendirme esas olarak mekanistik olmaktan çok, tarihsel anlamda düşünülmekteydi ve belli toplumsal olgu ya da olayların altında yatan çeşitli öncel etkenlerin rolünün belirlenmesini içermekteydi. Böylesi bir nedensel analizin, ancak varsayımsal olabileceğini ve verili bir olaylar dizisine kesin etkide bulunmuş özgül etkenin yerini belirleme yolunda yaratıcı bir girişimi kapsayacağını hissetmekteydi (Hughes 1958: 306). Weber'in analiz biçimi bu nedenle işlevle değil, anlam ve nedenle ilgilidir ve bireysel motivasyon üzerindeki vurgusu ışığında





düşünüldüğünde o, J. Lewis'in de belirttiği gibi (1975: 49), hiçbir zaman mekanik materyalizme sapmamıştır.

Çözümlemesini anlamlı biçimde yapılandırmak için Weber, "ideal tip" kavramını geliştirdi. Bu, yalnızca sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin uzun zamandır kapitalizm, feodalizm ve ekonomik insan gibi terimlerin kullanımıyla yaptıklarını rafine hale getiren analitik bir kavramsal yapıydı. Weber açısından herhangi bir değer ya da etik bir standart taşımamaktaydı; basitçe belirtmek gerekirse, toplumsal gerçekliğin belli unsurlarının mantıksal olarak kesin bir kavramlaştırma halinde inşasını anlatmaktaydı. Bu haliyle de, anlama ve analiz için bir araç olarak kullanılan "tek-yanlı" bir soyutlamaydı.

Üçüncü olarak, "Sosyal Bilimlerde Nesnellik" (1904) başlıklı denemesinde Weber, yalnızca ampirik bilgi ile değer yargıları arasında bir ayrıma gitmekle kalmadı, aynı zamanda bilimin hiçbir zaman "içinden pratik eylem için yönergelerin çıkartılabileceği bağlayıcı normlar ve idealler sunamayacağı"nı önerdi (1949:52). Bu ve benzer ifadelerden hareketle, Weber'in "değer-bağımsız" bir sosyolojinin, etik ve siyasal olarak tarafsız bir sosyal bilimin savunuculuğunu yaptığı yorumuna varıldı. Ancak Wrong ve diğerlerinin de öne sürdükleri gibi, Weber'in itiraz ettiği şeyin, kendi akademik çağdaşlarının "tutsak alınmış bir dinleyici kitle"ye partizanca nutuk çekme pratiği olduğu açıktır. O ne değer yargılarının bilimsel tartışma sürecinin dışına çıkartılması gerektiğini düşündü ne de bunun gerçekten mümkün olabileceğine inandı, çünkü, kendisi tarafından ileri sürüldüğü gibi, son tahlilde tüm bilimsel analiz belli öznel ideallere yaslanmaktadır. O, "ahlâki bir yansızlık tutumunun 'bilimsel nesnellik'le hiçbir bağlantısı yoktur" diye yazmıştır (1949: 60).

## Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu

Weber'in "Protestan etiği" ve onun kapitalizmle ilişkisi üzerine yazdıkları yaygın biçimde bilinmekte olup çok sayıda eleştirel çalışmaya da konu oluşturmuştur. Burada bu geniş literatürü değerlendirmek niyetinde değilim, yalnızca Weber'in temel tezini özetlemek istiyorum. Onun *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* adlı incelemesi ve bu çalışmanın altında yatan görüşler üç kısma ayrılır. Birinci kısımda, Weber kapitalizmin ruhuyla ne demek istediğini açıklar; ikincide, Protestan etiğinin ve çileci mezheplerin ayırt edici karakterinin çerçevesini çizer; son olarak dinsel etik ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi ortaya serer.

Weber'e göre kapitalizm, gerçekte tarih boyunca ya da en azından kent-devletlerin doğuşundan beri mevcut, evrensel bir olgudur. Girişimler ve kâr amacıyla sermayeyi (parayı ya da para değeri karşılığı malları) üretim araçlarını satın almak ve ürünü satmak üzere kullanıma sokan girişimciler anlamında kapitalizm, ticari faaliyetler gibi, uzun bir tarihe sahiptir ve dünyanın hemen her yerinde bulunur. Weber kapitalizmin çeşitli tipleri olduğunu kabul eder: Yağma ve spekülatif vurgunlar yoluyla servet edinimi olarak yağma kapitalizmi; marjinal topluluklar tarafından üstlenilen tefecilik faaliyetleri; sınırlı amaçlara yönelik ve *ethos*'u gereğince spesifik bir şekilde kâr etmeye dönük olmayan daha erken dönemlerin girişimciliğiyle karakterize edilebilecek geleneksel kapitalizm. Nihayet onun rasyonel kapitalizm olarak tanımladığı tip: Weber bunu açık bir şekilde yakın dönemlere tarihlenen bir olgu olarak görmüştür. *Ekonomik ve Toplumsal Örgütlenme Kuramı*'nda yazdığı şekilde, "yalnızca modern Batı dünyasında rasyonel kapitalist girişimcilik, sabit sermaye, özgür emek, işlevlerin rasyonel özelleşmesi, birleştirilmesi ve üretici işlevlerin kapitalist girişimcilik temelinde tahsisiyle birlikte, bir piyasa





ekonomisi içerisinde birbirine bağlanmış olarak bulunur. ... Bu [rasyonel kapitalizm ile kapitalizmin daha erken biçimleri arasındaki] fark bir açıklama gerektirir, ancak açıklama yalnızca ekonomik temellerde getirilemez" (Weber 1947: 279-80).

Böylece Weber'e göre, yasal olarak özgür, ücretli-emekçilerin sermaye sahipleri tarafından sadece parasal kâr amacıyla rasyonel örgütlenmesini kapsayan bir ekonomik sistem olarak kapitalizm modern bir olgudur. Dahası bu sistemin yaşamın tüm yönlerine etki edeceği düşünüldüğü için, Weber modern kapitalizmi yalnızca bir ekonomik sistem olarak değil, fakat bir kültür ve dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak değerlendirir. O aynı zamanda kapitalizmin doğuşunun esasen modern devletin büyüyen gücüyle bağlantılı olduğu gerçeğinin de bilincindedir (1930: 72). Fakat anlamlı olan, Weber için modern kapitalizme ilişkin ayırt edici noktanın, özgür emeğin rasyonel örgütlenmesi ve emeğin (ve toprağın) metaya dönüşümü değil, daha çok kapitalizmin "ethos"u ya da "ruhu" olmasıdır. Kapitalizmin ruhu, bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin özü değil, fakat daha çok bir zihni tutum, Weber'in modern kapitalizmi mümkün kıldığını hissettiği psikolojik bir motivasyondur. "Rasyonel ve sistematik olarak kâr arayan, emeğin kendi başına bir amaçmış gibi üretmesini sağlayan işte o tutumdur." Bu, "yaşamın tüm kendiliğinden zevklerinden kesin bir kaçınmayla birlikte her daim daha fazla para kazanmaya" kendini adamış bir "toplumsal etik"tir (53). Böyle bir tutum, hiçbir şekilde yalnızca kapitaliste özgü, onunla sınırlı değildir: Modern kapitalizmin işlevini yerine getirebilmesi için, Weber'in hissettiği kadarıyla, emekçilerin de bu etiği benimsemeleri gereklidir. Weber, işçilerin yüksek ücretlere daha az iş yaparak karşılık vermelerine neden olan "gelenekselcilik" olarak tanımladığı şeyi tartışmaya açar ve kişinin "doğası bakı-

mından" her daim daha fazla para kazanma arzusunda olmadığını belirtir. Bunun için, gerekli olan "çalışma etiği" işe dahil edilmek zorundadır. Weber yazılarında, Benjamin Franklin'i göz önünde bulundurarak kapitalizmin ruhunu oluşturan erdemleri örnekler: Dürüstlük, dakiklik, çalışkanlık, tutumluluk ve sınırlama. O, Franklin'i "renksiz bir deist" olarak tanımlar. Franklin, açık bir şekilde ilk İzci'dir. Ancak Weber, bu "zihni tutum" ile kapitalist girişimcilik arasında birebir ilişki olmadığını belirtir. Kapitalist girişimin geleneksel bir çizgide de yol alabileceğini önerir ve Franklin'in, her ne kadar kapitalizmin ruhu ile dopdolu olsa da, varlığını saptamanın çok güç olduğu 18. yüzyıl Pennsylvania koruluklarında yaşamış olduğunu belirtir. Weber, aynı zamanda mal edinme itkisi ve kazanç peşinde koşmanın kapitalist ruhun en asgari noktada özdeşleştiği karakteristikler olmadığını da vurgular.

Daha sonra Weber ikinci yazısında, temel amacı "belli dinsel düşüncelerin bir ekonomik ruhun gelişimi ya da bir ekonomik sistemin (bu örnekte modern kapitalizm) *ethos*'u üzerindeki etkileri"ni (27) incelemek olduğu için, Protestan etiğini araştırmaya koyulur. Frank Parkin Weber'in incelemesinde bu ilişkiye dair bir zayıf bir de güçlü tez olduğunu öne sürer. Zayıf tez, Protestan etiğiyle kapitalizmin ruhu arasında yalnızca bir uygunluk derecesi bulunmasıyken, güçlü, tez etikle kapitalist zihniyet arasında doğrudan bir nedensel bağ ima etmektedir (1982: 43). Yazının başlığı ("Dünyevi Çileciliğin Dinsel Temelleri") ve Weber'in düşüncesinin genel gidişatı ikinci tezin daha asli olduğu kanısını vermektedir.

Weber'in önerdiği bir kavram olan "görev" *(Beruf)*, klasik antikitede ya da Katolikler arasında bilinmediğinden, herhalde Protestanlığa özgüdür. Bu, bireye tanrı tarafından verilmiş bir görev şeklinde kavranır. Weber, Luther'in kapitalizmin ruhuyla ilişkilendirilemeyeceğini ileri





sürer, çünkü onun görev kavramı "gelenekselci"dir: O, "otoriteye itaati ve her şeyin olduğu gibi kabulü"nü vaazetmiştir (86). Bu nedenle, Weber için anahtar nosyon kaderdir ve analizinin başlangıç noktası da Luther değil, Calvin'in, Kalvinizm'in ve diğer Püriten mezheplerin eserleridir. Weber, Kalvinizmi dinlerin gelişimindeki o büyük tarihsel sürecin, adını koymak gerekirse, büyünün dünyadan elimine edilmesinin mantıksal bir sonucu olarak görmüştür. Bu sürecin eski Yahudi peygamberleriyle başlamış olduğunu ve Yunan bilimsel düşüncesiyle bağlantılı bir şekilde, Kalvinistlerin kurtuluşa götüren tüm büyüsel işlemleri batıl ve günah olarak reddettiklerini belirtir. Böylesi bir öğreti, tanrının mutlak aşkınlığını ve bireyin ruhsal/manevi soyutlanmışlığını ifade etmekteydi (105). Kalvinist için yalnız tanrı özgürdür ve o kavranması oldukça güç kararlarıyla her bireyin kaderini belirlemektedir. Yalnızca bazıları onun sonsuz lütfuna mazhar olmak üzere seçilmişlerdir. Bu öğretinin sonucu, Weber'in belirttiği kadarıyla, "bireyin benzeri görülmemiş bir içsel/manevi yalnızlık hissi"ne sahip olmasıydı.

Kader öğretisi, kuşkusuz kaderci bir tutuma, dünyevi süreçlerden tümüyle kopmaya yol açabilirdi. Fakat Weber bunun böyle olmadığını hissetmekteydi; daha çok öğreti bir "dinsel kaygı" hissi yaratmıştı. Bunu karşılamak ve bir özgüven hissi yaratmak için yoğun dünyevi faaliyet önerilmekteydi. Weber pratikte bu, "Tanrı kendisine yardım edenlere yardım eder anlamına gelir. Böylece, bazen belirtildiği gibi, Kalvinistin kendisi kendi kurtuluşunu ya da daha doğru bir deyişle, kendi kurtuluşuna inancını yaratır" demektedir (115).

Bu kurtuluş biçimi, inanan kişi tanrının "taşıyıcı"sı değil "araç"ı olduğu için mistik ya da duygusal değildir. Weber, ayrıca Püriten mezheplerin Kartezyen akılcılığına etik bir yorum getirdiklerini ve bunun çileci eğilimleri ba-

kımından eşsiz bir inanç ürettiğini öne sürer. Böylece Weber, Kalvinizmin çileci ideale olumlu bir şey eklediği sonucuna varır. Bu, "bir insanın inandığını dünyevi etkinlik içinde kanıtlaması gerektiği düşüncesi"ydi. ... "Etiğini kader öğretisinde bularak, rahiplerin dünyanın dışında ve üzerindeki ruhani aristokrasisi, Tanrı'nın ilahi takdirine bu dünyanın içinde kavuşmuş azizlerinin aristokrasisiyle yer değiştirtmekteydi" (121). Weber, kurtuluşa götüren araçlar olan ayinleri değersizleştirerek, dünyevi zevkleri reddederek, gündelik yaşam rutini içerisinde kurtuluşun mümkün olacağını vurgulayarak metodizmin, pietizmin ve çeşitli Vaftizci mezheplerinin değişik derecelerde "dünyevi çileciliği" savunduklarını öne sürer. Belirttiği gibi, Hıristiyan çileciliği manastırın kapısını arkasından kapatmış ve "büyük adımlarla hayatın pazar yerine girmişti" (154).

Weber sonuncu denemede, Püriten rahip Richard Baxter'in yazılarını inceler ve onun servete ya da mülkiyete değil, servetle gelen zevklere, bunların tembelliğe ve tensel günahkârlıklara yol açan sonuçları bakımından itiraz ettiğini belirtir. Özellikle önemli olan ise, bir çalışma etiği vaazetmesidir. Weber, Baxter'in yazılarında sürekli işlenen temanın "[Tanrı'ya] görevinde çok çalış" olduğunu gözlemler. Bu, kuşkusuz yaşamın ve sahip olunan şeylerin sunduğu spontate zevklerin reddini ima etmektedir. Müsriflikle birleşmiş tüketime getirilen bu sınırlamanın bir sonucu, Weber'in öne sürdüğü üzere sermaye birikimidir. Servetin tüketimine getirilen sınırlılıklar, sermayenin üretken yatırı-mını mümkün kılmıştır. Püriten görüntü, bu nedenle rasyonel burjuva ekonomik yaşantısının gelişimini desteklemiştir. Bir "psikolojik yaptırım" olarak bu, "çalışmaya özel bir istek"le birlikte, mülksüz emekçinin sömürülmesinin devamı için eşit derecede önemliydi. Weber şöyle yazmıştır: "Emeği bir çağrı olarak değerlendirmek,





bir işadamının kazanmaya yönelik tutumuna denk biçimde, modern işçinin bir özelliği haline geldi" (179).

Weber incelemesini, kapitalizmin ruhunun paradoksal bir biçimde Hıristiyan çileciliğinin ruhundan "doğdu"ğu-nu, fakat bir kez kendisini kurumlaştırdıktan sonra modern kapitalizmin dinin desteğine daha fazla ihtiyacının kalmadığını önererek sonuçlandırır. Artık o, makine üretimi koşullarına bağlı ekonomik bir düzen haline gelmiştir ve modern yaşamın her yönünü derinden etkilemektedir. Maddi mallar "insanların yaşamı üzerinde amansız bir güç" sahibi olmuştur ve düzen, bir tür "demir kafes" haline gelmiştir. Weber geleceğe biraz kaygılı bakmaktaydı. Eğer kapitalist sistem ve onun gelişimi yeni bir peygamberane hareketin doğmasıyla ya da fosil yakıtların tükenmesiyle son bulmazsa, gelecek gerçekten de kasvet dolu olacak, bir "makineleşmiş taşlaşma" ortaya çıkacaktır.

Weber'in bu yazılarda, bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin doğuşuyla ilgili bir açıklama önermediğinin, hatta kapitalizmin ruhunun yalnız ve yalnız dinsel kaynaklardan çıktığını öne sürmediğinin ayırdında olmak önemlidir. Açık bir şekilde belirttiği gibi:

> Kapitalizmin ruhunun yalnızca Reformasyon'un belli etkilerinin sonucu olarak doğduğu ya da daha da öte, bir ekonomik sistem olarak kapitalizmi Reformasyon'un yarattığı şeklinde aptalca ve doktriner bir tezi savunmaya hiç niyetimiz yok. Kapitalist iş örgütlenmesinin belli biçimlerinin kendi başına Reformasyon'dan çok daha eski olduğu gerçeği böyle bir iddiayı çürütmeye yeter (91).

*Genel Ekonomik Tarih* (1923) adlı kitabında Weber, ayrıntılı olarak modern kapitalizmin doğuşunu tartışmaya açmıştır, ve gerekli önkoşullar arasında emek ve meta için serbest pazarı, rasyonel sermaye hesaplamasını, güvenilir

hukuku, biçimsel olarak özgürleşmiş emeği ve rasyonel bir teknolojiyi sıralar, fakat ekonomik bir kurum olarak kapitalizmin doğuşunda dinin rolü minimal olarak belirir. Weber'in, belli Protestan mezheplerinin dünyevi çileciliğini kapitalist ruhun gelişiminde önemli bir etkiye sahip gördüğü açıktır. Yanı sıra bu ruhun içerdiği psikolojik yönsemeleri (insan faaliyetine disiplinle ve görev sayarak yaklaşma) modern kapitalizmin işleyişinin önemli ön gerekleri olarak değerlendirmiştir. Fakat Protestan etiği hiçbir anlamda kapitalizmin "nedeni" değildir. Ancak Moore'un kaydettiği gibi, Protestan dini Weber için yalnızca bireysel güdüleme düzeyindeki ağırlığı nedeniyle değil aynı zamanda "gelenekle köklü bir kültürel kopuş" yarattığı için de önemlidir (1971:85). Bu konuya, Weber'in din sosyolojisini tartışırken tekrar döneceğim. (Weber'in Protestan etik tezinin genel çeçevesine ilişkin yararlı kaynaklar olarak bkz. Bendix 1959: 49-69 ve Poggi 1983: 40-78.)

Sosyal bilim geleneği içinde belki hiçbir çalışma Weber'in Protestan etik tezi kadar tartışma ve anlaşmazlık yaratmamıştır. Her ne kadar bu literatürü burada tümüyle gözden geçirmek mümkün değilse de, Weber'in çalışmasına karşı yükseltilen bazı eleştiriler yine de kaydedilebilir.

Weber'in tezine yöneltilen en yaygın eleştiri, Protestanlık ve kapitalizm arasında herhangi bir ilişki ya da yakınlığın ampirik kanıtlar temelinde reddidir. Öne sürülen nokta, kapitalizmin İtalya, Fransa, İspanya ve Portekiz gibi ülkelerde Protestan etiğinden önce ve ondan bağımsız olarak var olmasıdır. Karşıt biçimde çileci Protestanlığın serpilip geliştiği İsviçre ve İskoçya gibi ülkelerde kapitalist bir gelişme yer almamıştır. Samuelson, bu açıdan yaptığı ünlü eleştirisini, "ister Püritanizm ve 'kapitalizm' öğretilerinden, ister din ve ekonomik faaliyet arasında karşılıklı bir ilişki kavramından hareket edelim, Weber'in kuramlarına hiçbir destek bulamayız. Neredeyse bütün kanıtlar onunla





çelişir" diyerek noktalar (1961: 154). Benzer çizgide H. M. Robertson (1933), kapitalizmin 16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere ve Hollanda'da gelişiminin Protestan *ethos*'una değil, daha geniş çaplı ekonomik etkenlere, özellikle ticari alışverişe bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Daha yakın zamanlarda Trevor-Roper (1963) ve Luethy (1970) Reformasyon döneminde modern dünyanın tüm temellerinin (yüksek teknolojik gelişme, sermaye, dünya ticareti ve küresel güç) Katolik olan ve öyle kalan ülkelerde (İtalya, İspanya) özellikle mevcut olduğunu vurgulamışlardır. Buna bağlı olarak, Hollanda'da göçmen ticaret topluluklarının ortaya çıkmasında Reformasyon karşıtı hareketin altını çizerler.

Weber'in tezine karşı, tarihçiler tarafından yapılan çeşitli eleştirilerin hepsiyle ilgili sorun, onların bir anlamda yanlış yerlerden yapılıyor olmasıdır. Tawney'in (1938) uzun zaman önce işaret ettiği gibi, Protestan etiği üzerine yazılarında Weber, kapitalizmin doğuşu ve gelişmesine ilişkin kapsamlı bir kuram geliştirme girişiminde bulunmamıştır. Daha önce belirttiğim gibi, onun amacı çok daha sınırlıydı. Weber'in nedensellik kavramlaştırması karmaşık ve çoğulcudur, ve o (bırakın kapitalizmin kendisini) kapitalizmin ruhunun dinden çıktığı şeklinde "aptalca ve doktriner" bir tez ortaya atma girişiminde bulunuyor olmayı özellikle reddetmişti. Weber'in bu yazılarında asli ilgisi, yalnızca modern kapitalist zihniyetin kökenleri üzerindeydi. Bu konular üzerine yakın zamanlarda açtığı önemli bir tartışmada Gordon Marshall şöyle bir sonuca varmaktadır,

> Weber'in iyi bildiği gibi, modern ekonomik düzenin kusursuz doğasının oluşumundan çok sayıda farklı etken, sorumluydu: Bu düzen bütünüyle çileci Protestanlıktan çıkamazdı. Diğer bir deyişle, üzerinde durulan Protestan Kiliseleri

> ve mezheplerinden yayılan dünya görüşünün yalnızca ekonomik gelişme ve değişmenin yönü üzerinde, böylesi bir değişme için diğer önkoşulların da mevcut olduğu yerde etkisi olabileceğini Weber iddia etmektedir. "Kapitalizmin Ruhu" modern, rasyonel, kapitalist girişim biçimleriyle, ancak böylesi girişimlerin gelişmesi için nesnel imkânların mevcut olduğu yerde ilişkilenecektir (1982: 138).

Böylece, Kalvinizmin İskoçya'da ekonominin fark edilir herhangi bir kapitalist gelişmesi ile ilişkilenmemesi Weber'in tezini çürütmez; çünkü o hiçbir zaman Protestan etiğinin kapitalizmin doğuşunda nedensel bir etken olduğunu iddia etmemiştir (bkz. Eldridge 1972: 40; Marshall 1980).

İkinci eleştiri hattı, Weber'in Protestan etiğini tanımlaması üzerinde odaklaşır. Pek çok yazar, Weber'in Calvin'in orijinal öğretilerini doğru bir şekilde sunmadığını; Calvin'in ve Baxter'in "herkese açık bir kapitalizm" vaazetmediklerini (Samuelson 1961: 31) ve Katolik ve Kalvinist teoloji arasında servetin kınanmasıyla düzenli ve disiplinli çalışmanın arzu edilirliğinin vurgulanması açısından belirgin bir fark olmadığını öne sürdüler. Fakat Marshall'ın, Weber'i bu eleştirilere karşı savunurken işaret ettiği gibi, bu eleştiriler de bir anlamda yanlış konumlardan itibaren yapılmaktadır (1982: 83-8). Weber'in önerdiği, Kalvinist rahiplerin bilinçli bir şekilde kapitalizmi savundukları değil, daha çok onların Püriten etikle de eşleşen (birlikte bir dünyevi çileciliği içeren) göreve "çağrı" nosyonu üzerindeki vurgularının, sermaye birikimine istemeyerek yol açan sonuçlara sahip olduğudur. Robertson'un Katolik ve Kalvinist öğretilerin tasarruf, çalışma ve görev üzerine vurgularıyla kapitalist bir ruhu teşvik etme eğilimleri açısından aralarında benzerlik olduğu önerisine ilişkin olarak, Talcott Parsons (1935) ve Marshall, onun, Weber'in savına





özellikle Kalvinist kader öğretisinin gerekli kıldığı "psikolojik yaptırım" nosyonu bağlamında ciddiyetle eğilmediğini belirtirler.

Son bir eleştiri serisi, yakın zamanlarda Gordon Marshall (1982: 97-131) tarafından ileri sürülmüştür. Weber'in tezinin spesifik niteliğini kabul etmekle ve bu teze karşı yöneltilen eleştirilerin pek çoğunun "yanlış bilgilenme" eseri olduğunu belirtmekle birlikte, Marshall, Weber'in tezinin tam olarak ampirik kanıtlarla desteklenmediğini ve zaman zaman Weber'in Püritanizm ile kapitalizmin ruhunu bir diğerinden hareketle tanımladığını, böylece kendi savını biraz totolojik [genelemeci] hale getirdiğini ileri sürmektedir. (Protestan etiği tezi hakkında daha fazla tartışma için bkz. Green 1961, Eisenstadt 1968 ve Nelson 1973.)

## Weber'in Din Sosyolojisi

Weber sosyolojisinin birleştirici teması, Batı toplumunun gidişatında ana eğilim olan yaşamın ilerici biçimde aklileştirilmesi kavrayışıdır. Marx, Spencer ve Durkheim gibi Weber de aslında evrimci bir düşünürdür; onun zihni de "geleneksel" Avrupa kültürü ve toplumunun çözülmesi, modern bilim ve endüstriyel kapitalizmin doğuşu ve artan bürokratikleşme ve siyasal merkezileşmeyle meşguldür. "Aklileştirme" ile Weber açık, düşünsel olarak hesaplanabilir kural ve düzenlemelerin sistematize edilip kesinleştirildiği ve giderek artan biçimde duygu ve geleneğin yerini doldurur hale geldiği bir süreci anlatır. Aklileştirme aynı zamanda normatif bir denetim biçimini, Weber'in "yasal-akli otorite" dediği bir tür meşrulaştırılmış gücü ima eder. Weber bu meşruiyet biçimini, normatif kural örüntülerinin "yasalhğı"na ve bu kurallar altında otorite pozisyonuna yükseltilenlerin emretme hakkına inanç olarak tanımlar

(1947: 328). Weber bu tip meşru tahakkümü geleneksel ve karizmatik otoriteyle karşıtlık içinde değerlendirir. Bununla birlikte o, anlamlı bir şekilde, bu tahakküm biçimini dereceli seyreden bir toplumsal gelişme sürecinin sonucu olarak görür. Bendix ve diğerlerinin önerdiği üzere, Weber teolojik bir tarih kavramlaştırmasını benimserken Hegel'i izlemektedir. Hegel gibi Weber de doğanın çevrimsel ve tekrar eden olayları içermesine karşılık tarihin tekrarlanmayan edimlerden oluştuğunun üzerinde durmuştur (Bendix 1959: 387). Ancak her ne kadar Weber, kariyeri ve yazıları boyunca Batı kültüründe akılcılığın gelişmesiyle meşgul olmuş ve aklileşmeyi gerçekten merkezi bir tarihsel eğilim olarak görmüşse de, onun nihai sonuçları hakkında bir uğursuzluğu hissedercesine önseziyle de doluydu. Aklileşme esas olarak hayatın aldatmacalarını ortadan kaldırdı ve doğal dünyayla insanlara karşı sadece araçsal bir ilişki önerdi. Weber bu nedenle, Bendix'in not ettiği gibi, aklı ve özgürlüğü modern dünyada tehlikede görmüştür. Modern bürokrasi bu işlevsel akılcılığı özetlemekteydi. Bu nedenle Weber, Freud gibi paradoksal bir şekilde kötümser bir akılcıydı. Herber Marcuse'un *Eros ve Uygarlık* adlı eserinin açılış sözleri, Weber'in sosyolojisine rahatlıkla uyarlanabilir. Marcuse şöyle yazar, "Ferudçü kuramdan çıkan insan kavramı, Batı uygarlığının en reddedilemez suçlamasıdır ve aynı zamanda da bu uygarlığın en sarsılmaz savunusudur" (1969: 29). Weber burjuva değerleri ve çıkarlarını en uygun şekilde dillendiren sözcülerden biriydi, ancak aynı zamanda endüstriyel kapitalizmin, John Lewis'in yazdığı gibi (1975: 88), gönül rahatlığı ve iyimserlikle körleşmemiş önde gelen bir eleştirmeniydi. Weber bunu hiçbir yerde Schiller'in bir ifadesini aktarırken yaptığı gibi iyi dile getirmemiştir. "Zamanımızın kaderi" der Weber, "aklileşmeyle, entelektüelleşmeyle ve hepsinin üzerinde, dünyanın 'büyüsünün bozulması'yla karakterize edilir" (Gerth





ve Mills 1948: 155). Nietzsche ve Freud gibi, ancak Durkheim'in tersine Weber, Hughes'un ikna edici biçimde belirttiği gibi, "tereddüt dolu, kişilik bölünmesine uğramış ve anormal ölçüde sorunlu" bir bireydir (1958: 288). "Önümüzde yaz mevsiminin açan çiçekleri yok" diye yazar, "bizi bekleyen daha çok bir kutup gecesinin buzlu karanlığı ve zorlukları" (Gerth ve Mills 1948: 128). Hughes değerlendirmesini hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, her ne kadar Weber'in siyaseti potansiyel olarak tehlikeliyse de o, çağdaş toplumun "örneği olmayan" bir teşhisçisidir diyerek tamamlar (333).

Weber'in din sosyolojisinin temelinde yatan bir tema, bu nedenle, aklileşme kavramıdır: Dinsel düşünce ve kavramların artan sistematizasyonu, etik aklileşmenin yükselişi ve dinde ayinselliğin, "büyüsel" unsurların sürekli biçimde azalması.

Weber'in din sosyolojisi üzerine yazıları, Protestan etiğine ilişkin denemeleri bir kenara bırakılacak olursa, iki kategori altında toplanabilir. Birinci olarak "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi" başlığını taşıyan bir giriş yazısının yanında, Çin'in (Konfüçyüsçülük ve Taoculuk), Hindistan'ın (Hinduizm ve Buddhizm) ve eski Filistin'in dinleri üzerine Weber'in önemli tartışmalarını içeren *Din Sosyolojisi Toplu Yazıları (Gesammelte zur Religions-soziologie, 1920-1921)* vardır. İkinci olarak Weber'in, ölümünden sonra 1925'te yayınlanan geniş sistematik bilimsel incelemesi *Ekonomi ve Toplum*'un *(Wirtschaft und Gesellschaft)* bir parçasını oluşturan, monografik nitelikte *Religionsoziologie* (Din Sosyolojisi) başlığını taşıyan önemli bir altbölüm vardır (Weber 1965). Her iki çalışma da esas olarak aynı konuları kapsamaktadır. İlgi alanları ayrıntılı olduğu ve büyük bir tarihsel bilgi çeşitliliği gösterdiği için burada onların yalnızca en önemli konularından bazılarını özetleyebilirim.

Durkheim'in tersine, Weber dini tanımlamayı reddetmiştir. O, din gibi karmaşık bir olgunun tanımlanması girişimine, ancak çalışmanın sonunda bulunulabileceğini öne sürer. Fakat doğaüstüne ilişkin bir inancın evrensel olduğunu ve toplumun tüm erken biçimlerinde bulunduğunu ileri sürer. Ancak Weber kabile dininin, her ne kadar "göreli olarak akli" olsada, esasen büyüsel, ayinsel ve de bu dünyaya yönelimli olduğunu düşünür. Dinin "ilksel" biçimlerinin gündelik, dünyevi sorunlara odaklaştığını öne sürer: Sağlık, yağmur yağdırma, refah gibi. Bu nedenle, "dinsel ve büyüsel edimlerin hedefleri esas olarak ekonomik olduğu için, dinsel ya da büyüsel davranış ya da düşünce, gündelik yaşamın sürdürülmesi amacına yönelik hareket çerçevesinden ayrı tutulamaz" diye yazar (1965: 1). Buna bağlı olarak da, doğal nedensellik ile büyü arasındaki ayrım modern olup, yazısız düşünceye uygulanabilir değildir; bu düşünce başka tür bir ayrımı, adını koymak gerekirse, nesnelerin ve kişilerin olağanüstü güçlerle donanmışlık derecelerine dayalı bir ayrımı içinde barındırır. Weber, *karizma* terimini böylesi güçlere gönderme yapmak amacıyla kullanır. "Orenda" ve "mana" gibi folk kavramlar, bu "doğal yetenekler"e karşılık gelir. Böylece, Weber yazıöncesi düşüncenin esas bakımdan doğalcı ve *preanimistik* olduğunu önerir. Tüm [dinsel] "davetler"in en eskisi, bu nedenle, sürekli bir "karizma"yla donanmış ve uyuşturucu ya da diğer türden uygulamalarla vecd haline geçebilen kâhin, büyücü ya da Şaman tarafından yapılanıdır. Weber, ruh kavramının evrensel olmadığını, hatta Buddhizm gibi kurtuluş dinlerince de reddedildiğini ileri sürer. Ruhlar, tanrılar ve şeytanlar gibi ruhsal kavramlar, daha çok "büyünün, [doğal] güçlerin dolaysız biçimde manipüle edilmesi sonucu simgesel bir etkinlik olmaya dönüştürüldüğü" bir sürecin parçası olarak gelişmiştir. Bu nedenle Weber, bir "preanimistik doğalcılık"ın "mitolojik





düşünce"ye, yani "tam olarak geliştirilmiş bir simgesel kavramlar çevresinin temeli" olan bir düşünce örüntüsüne dönüştüğü görüşündeydi. Analojinin ["andırım"ın] önemi, biçimciliğe ve bir değiştirilemez kozmik düzen olarak kutsal kavramlaştırmasına doğru bir eğilimin varlığını anlatan, kültürün bu önemli evriminde vurgulanır. "Analojik düşünce, kökenini tamamen andırım temelinde ortaya çıkan, simgecilik halinde aklileşen büyünün alanından alir" (1965: 10).

Kültürün gelişimiyle birlikte bu düşünce, Weber her ne kadar dinsel kavramlar ile toplumsal örüntüler arasında basit bir ilişki görmemişse de, Roma dini örneğindeki gibi, her ruhun özel bir işlevi olduğunu ima etmiştir. Weber, bir tanrıça olarak Dünya Ana inancının gelişmesinin basitçe anaerkil (anasoylu) klan örgütlenmesinin gelişimini yansıttığının ileri sürülemeyeceğini önerdi. Fakat yeryüzü tanrılarının semavi özel tanrılar karşısında daha aşağı konumlandığı inancının sık sık feodalizmin gelişmesini izlediğini ve ataerkil kültler ile ekonominin ataerkil yapısı arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu kaydetti. Durkheim gibi Weber de dinin bir hanenin, klanın ya da kabile konfederasyonunun üyelerini birleştiren bir tutunum gücü olduğunu ileri sürmüştür. Kabile toplumlarında bir haneyi ya da soy grubunu birleştiren asli bağ, "ataların ruhlarıyla kurulan ilişki"dir (1965: 10). Benzer şekilde, Yunan *polis* (kent-devlet) örgütlenmesi ve onunla birlikte merkezileşmemiş patrimonyal devletler ile Mısır ve Çin gibi erken teokratik devletler de esasen dinsel ya da külte dayalı birlikteliklerdi. Örneğin Çin'de imparator, aynı zamanda doğa ruhları kültünü tekeline alan yüksek rahipti.

Dinin gelişimiyle birlikte yerel tanrıların, hatta basit bir aşkın tanrının önceliği inancı billurlaştı, ancak bu hiçbir şekilde eski büyüsel kavramları elimine etmedi. Onun yerine insanlarla doğaüstü âlem arasında ikili bir ilişki

üretti. Böylece, Şaman/büyücü ile rahip, büyü ile de din arasında bir ikiye bölünme doğdu. Dünyanın her şeyin somut bir büyüden ibaret olduğu ilksel imajındaki birlik, "bir yandan doğanın akli kavranışı ve egemenlik altına alınışı, diğer yandan da mistik deneyimler"le ikiye bölünme eğilimi gösterir diye yazar Weber (Gerth ve Mills 1948: 282). Büyüsel ritler, esas olarak güdümleyici ve zorlayıcı bir karaktere sahipken, dinsel gelişme büyüsel olmayan motiflerin yükselen üstünlüğünü gösterir. Weber, büyü ve din terimlerini ideal tipler olarak kullanır ve dinin, pratikte her yerde sayısız büyüsel tamamlayıcı içerdiğini belirtir. Rahipleri, büyücülere karşıt olarak, özelleşmiş bilgiye ve dine davet için özel yeteneklere sahip din görevlileri olarak düşünür. Rahipler özel bir kült ya da kurumla asli olarak bağlantılıdırlar, yine de Weber, bir büyücünün de örgütlü bir dinsel oluşumun üyesi olabileceğini kabul eder. Bununla birlikte, rahiplere karşıt olarak büyücüler serbest çalışırlar ve kişisel yetenekleri (karizma) aracılığıyla insanlar üzerinde etkili olurlar. Fakat Weber, rahipliğin işlevini hem dinsel kavramların akli bir sistem halini alması şeklinde dinsel öğretinin gelişmesiyle hem de başlı başına bir dinsel etiğin sistemleştirilmesiyle anlamlı biçimde bağlantılı görür. Bir kült olmaksızın rahiplik, metafizik bir öğreti ve dinsel etik olmaksızın da bir kült yoktur. Özellikle Hindistan'ın, Mısır'ın, Çin'in ve Babil'in dinsel sistemlerinde görüldüğü şekilde kutsal düzenleme/kuralların sistemleştirilmesine ilişkin olarak Weber şöyle yazar,

> Aklileşme süreci evrensel tanrıların önceliğini destekledi; ve bir panteonun her tutarlı billurlaşması da bir dereceye kadar sistematik akli ilkeleri izledi; çünkü bu profesyonel papazlık sisteminin aklileşmesinden ya da seküler bireyler nezdinde düzen için verilen akli çabalardan her zaman etkilenmiştir. Her şeyin ötesinde, daha önce anıldığı gibi, yıldızların ilahi rotalarında tanrısal düzen tarafından sağlanan akli düzenliliğin dünya işlerindeki bozulmaz kutsal toplumsal düzenle ilişkisi, evrensel tanrıları bu olguların her ikisinin de sorumlu koruyucu/bekçileri yapar (1965: 22).





Weber böylece, bu gibi akli kozmolojik sistemleri esas olarak bürokratik devletlerle ve onların toplumsal düzenlerinin sabit/kararlı haliyle bağlantılı görmüştür. Büyük imparatorlukların gelişimi ve düzen için kanun yapma ihtiyacı, "sonsuz, sürekli ve düzenli bir kozmosun akli kavramlaştırmasının genişleyen etki alanı"na paralel görülür (1965: 35). Tabular da aynı şekilde dinin dindışı amaçlara (ekonomik ve toplumsal çıkarlara) koşulmasının ilk ve en genel örnekleri olarak görülür. Weber'in, tüm grupların ve tüm dinlerin totemizmden çıktığı görüşünün bir abartma olduğunu öne sürerek, totemizmin evrenselliğini reddettiğini de burada kaydetmek gerekir (40).

Weber rahipliği dinsel kültürün, özellikle dinsel etiğin sistematizasyonu ve aklileşmesinin "taşıyıcı"sı işlevine sahip görmüştür. Bu, gelişimsel sürecin doğasında olan bir şeydir. Peygamber de bu süreçte anahtar bir etken olarak görülür, ancak bu aklileşme, daha yüksek ve daha bütünleşmiş bir kültürel düzene yönelik bir tür "keşif" aracılığıyla başarılır. Weber için peygamber, karizmatik liderin öntipidir. Karizma, Weber'in sosyolojisinde temel bir kavramdır; Weber onun "bireysel bir kişiliğin, onu sıradan insandan ayıran ve doğaüstü, insanüstü ve en azından spesifik bir şekilde istisnai güç ve yeteneklerle donanmış gibi gösteren niteliğini işaret eden" bir terim olduğunu yazar (1947: 358). Weber karizmayı peygamber ya da kurtarıcı [mesih] yanı sıra pek çok farklı tipte örneklenmiş olarak görür (transa geçmiş bir dansçı, Şaman, kahramanlar, bazı entelektüeller). O, karizmayı belli bir meşru tahakküm biçimiyle bağlantılandırır ve bunun günlük yaşamın rutini-

nin ve dünyevi alanın dışında olduğunu; "hem rasyonel ve özellikle bürokratik otoriteye, hem de ister ataerkil, ister patrimonyal, isterse bir başka formdaki geleneksel otoriteye keskin biçimde karşıt olduğu"nu belirtir (1947: 361).

Peygamber bu nedenle, "karizmanın saf anlamda bireysel taşıyıcısı olup, misyonu bakımından dinsel bir öğreti ya da ilahi emir tebliğinde bulunan kişidir" (1965: 46). Bu kişi bir reformcu ya da yeni bir dinin kurucusu olabilir. Peygamberin iddiası kişisel bir vahiy temelinde olacağı için, Weber onun işlevinin, selamet dağıtan ayini aracılığıyla ve ortak bir selamet girişiminin üyesi olan rahibinkinden farklı olduğunu öne sürer. Şaman/büyücü gibi peygamber de karizmayla donanımlıdır. Bununla birlikte, Şamanın tersine peygamber kesin bir vahiy tebliğ eder ve bunun karşılığında herhangi bir şey almaz. Weber, yine de bir peygamberle büyücü arasındaki farkın bulanık olduğunu hissetmiştir; çünkü peygamberler de sıklıkla kâhinlik, buna ek olarak da büyüsel sağaltmalar ve tavsiyeler gibi pratikleri gerçekleştirmişlerdir. Weber, peygamberliğin tüm biçimlerinin, büyük olasılıkla ilkin Asya dünya imparatorluklarının büyümesiyle bağlantılı olduğunu (48) ve bu nedenle de peygamberliğin erken kabile toplumlarının bir karakteristiği olmadığını ileri sürer. Aynı zamanda peygamberlerin, bir ruhban sınıfının bünyesinden ender olarak çıktığını ve cezbedici kültlerin hepsinin de peygamberlik hareketleri olmadığını kaydeder. Özerk bir yeni vahiy ile ortaya çıkmadıkları için, peygamber olmayan bazı dinsel reformcular (Sankara, Ramanuja, Luther, Wesley) ile gerçek peygamberler arasında bir ayrım yaparak, ikinci gruptakilerin peygamberliğinin de iki tipte olduğunu öne sürer. Birincisi, Lao-tzu ve Buddha'nın karakteristiği olan ve kurtuluşun örnek bir kişisel yaşantıyla önerilen bir "yol" olduğu, örnekleyici tipteki peygamberliktir. Weber, bu tip peygamberliğin Çin ve Hindistan'da kurulmuş panteist ve kozmolojik türde dinsel sistemlerle ilişkili olduğunu ileri sürer. İkincisi, Zerdüşt'ün, Musa'nın ve Muhammed'in peygamberliklerinde örneğini bulan, peygamberin kişisel, aşkın ve etik bir tanrının aracı ya da elçisi olarak algılandığı etik tipteki peygamberliktir. Weber bu tip peygamberliği bir Yakındoğu olgusu olarak görür ve aşkın bir yaratıcı-ruh kavramlaştırmasının Yakındoğu'nun özelliklerinden ve koşullarından doğmuş olabileceğini önermeye kadar gider. Mezopotamya ve Mısır monarklarının mutlak iktidarı, gerçekte "yoktan ürün elde etme"yi sağlamış sulu tarımla birlikte, "özgür hareket eden, aşkın ve kişisel bir tanrı" kavramına yol açmış olabilir (1965: 57). Fakat Weber, anlamlı bir şekilde, devlet sistemlerinin daha az gelişmiş komşu halklara (kuşkusuz özellikle iki güçlü teokratik devlet arasında sıkışıp kalmış Filistin'in Yahudi halklarına) yaptıkları baskı ile erken peygamberliğin "kararlı biçimde belirlendiği"ni öne sürer. Bununla birlikte, Weber için peygamberlerle ilgili olarak hayati önemdeki nokta, onların takipçileri için "dünyanın bir kozmos ... 'anlamlı', düzenli bir bütünlük olarak kavramlaştırılması"nı sağlamış olmalarıdır (59). Bu nedenle Weber, felsefenin peygamberlerin ve rahiplerin bu kozmolojik şemalarından çıktığını öne sürer. Weber gerçekten insan zihni açısından "dünyayı anlamlı bir kozmos olarak anlamak" için metafizik bir ihtiyaç ya da "içsel bir zorlama" olduğunu ileri sürmektedir (117). Fakat bazı çağdaş antropologların aksine, Weber bu "düzenli" dünya kavramlaştırmaları ile "görgül dünya içindeki yaşam" deneyimimiz arasındaki ayrımın farkındadır ve ikisi arasındaki çatışmanın sonucu olan gerilimleri bilmektedir.

Weber, her peygamberliğin doğası bakımından ruhban girişiminin işlerlik kazandırdığı büyüsel öğeleri değersizleştirdiğini yazar ve Buddha'nın cinci kültlere karşı küçümseyici tavrını, İsrail peygamberlerinin büyücülere ve

kâhinlere karşı tutumlarını belirtir. O, aynı zamanda, bu ilişkinin doğası her ne kadar değişken de olsa her yerde rahiplerle peygamberler arasında var olan gerilimleri kaydeder. Weber, iki konum arasındaki karşıtlığı şu şekilde ifade etmiştir:

> Peygamberler, dini, insanın dünyayla ilişkisini, üstün ve bütünleştirici bir değer konumuna gönderme yaparak basitleştiren bir görüşle sistematize ettiler. Diğer taraftan rahipler, peygamberliğin ya da kutsal geleneklerin içeriğini, onlara kendi ahlâk kurallarıyla bezeli, akli bir analiz çerçevesi sağlayarak ve kendi sınıflarıyla kontrolleri altındaki insanların yaşam geleneklerini ve düşüncelerini uyarlayarak sistematize ettiler (69).

Böylece Weber, bir peygamberin kişisel takipçilerinin, eğer kült var olmaya devam edecekse, kaçınılmaz olarak dinsel bir "topluluk" olarak gelişeceğini gördü. Belirttiği gibi, "dinsel bir topluluk, bir peygamberlik hareketiyle ilişkili bir şekilde onun rutinleşmesinin *[Veralltaglichung]*, ... peygamberin kendisinin ya da takipçilerinin onun vaazettiklerinin kalıcılığını güvence altına almalarını sağlayan bir sürecin sonucu olarak doğar" (60). Dolayısıyla Weber yalnızca rahipler ile peygamberlik hareketleri arasında değil, aynı zamanda rahipler ile ihtiyaçları ve arzularının tüm dünya dinlerinin içeriğine etki ettiğini öne sürdüğü sıradan insanlar arasında da var olan karmaşık bir karşılıklı ilişki görmektedir.

Din üzerine yazılarında Weber'in temel ilgisi, yalnızca Batı Avrupa'da değil, fakat Hindistan, Çin ve Yakındoğu'da da özgül ekonomik etiklere haya veren tarihsel önkoşulları belirlemeye yöneliktir. Weber ekonomik bir etiği basitçe ekonomik örgütlenmenin bir işlevi olarak görmediği için, "Protestan Etik" çalışmasında önceki sayfalarda gördüğümüz üzere, çileci Protestanlıkla kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Fakat Weber, Batı kapitalizminin özgün bir olgu olduğunu düşünmüş ve bu nedenle Konfüçyüsçülüğün, Buddhizm'in ve İslam'ın değer sistemleri tarafından önerilen ekonomik etiği (onların dinsel etiklerinin kapitalist gelişmeyi koşullamaya elverişli olup olmadığını, eğer elverişliyse bunun derecesini anlamak için) incelemek istemiştir. Böylece Weber, karşılaştırmalı din üzerindeki çalışmalarında, Doğu dinlerinin inanç sistemlerinin "akli" bir ekonomik görüntünün gelişmesine engel olan hareket tarzlarını göstermeye çalıştı. Wrong'un işaret ettiği gibi, Weber Hıristiyanlığın kendi içinde Yahudilerin peygamber geleneğinin örtük dinamizmini, Çin ve Hindistan dinlerinde eksik olan bir dinamizmi barındırdığına inanmaktaydı. Bu nedenle, Weber'in din sosyolojisindeki ana ilgisinin dünya dinlerinin sosyal psikolojisini, onların ekonomik etiğini göstermek ve dinsel kültür ile belli toplumsal grupların çıkarları arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırmak olması şaşırtıcı değildir. Onun dinsel inançları, inananların sınıf ya da statü pozisyonuna ilişkili kılması, bazı yazarların Weber'i kaba bir materyalist olarak betimlemelerine yol açmıştır (Parkin 1982: 52-3).

Daha önce gördüğümüz gibi Weber, kabile topluluklarının dinini esas olarak pratik sorunlarla ilgili, aslen büyüsel ve bu dünyaya yönelik olarak düşünmüştü. Önerdiği, yazıöncesi insanların "kutsal değerleri"nin, "bu dünyanın belir-gin malzemeleri" olduğudur: Sağlık, uzun yaşam ve zenginlik. Weber köylülerin halk dinini de benzer yönelimlere sahip olarak gördü. Köylülerin çoğu, doğayla güçlü bir bağ içindedirler ve organik süreçlerle doğa olaylarına öylesine bağımlıdırlar ki hemen her zaman "büyüye eğilim" göterirler diye yazdı. Dinin akılcı bir şekilde sistemleştirilmesine ise çok az yönelim içindedirler. "Yalnızca yaşam-yönelimine ilişkin büyük bir dönüşüm, onların din-

selliğin bu evrensel ve ilkel biçiminden kopmalarını sağlamakta başarılı olmuştur" (Gerth ve Mills 1948: 283). Kölelik ve proleterleşme, Weber tarafından, bu geleneksel düzeni "kıran" peygamberane hareketlerle bağlantılandırılır. Ve o, kültürel örüntü ne kadar tarımsalsa köylü nüfusun o ölçüde "geleneksel" bir örüntüyü izleyeceğini ve "ahlâki bir akılcılık"tan kopuk olacağını öne sürer; köylüler [bu halleriyle] animizme ve ritüel büyüye dalmış olarak kalırlar. Weber popüler "köylü dindarlığı" kavramını sorgular ve bu düşüncenin kentli okuryazar takımının romantik kırsal görüşlerinden kaynaklandığını öne sürer.

Öte yandan Weber, feodal soyluluğun, toprak sahibi askeri aristokrasinin, etik ve duygusal dindarlığa karşı genel bir nefrete sahip olduğunu öne sürer. Şöyle yazar, "Günah, selamet, dinsel tevazu gibi kavramlar tüm seçkin siyasal sınıflardan, özellikle de savaşçı soylulardan uzak gibi görünmekle kalmaz, fakat gerçekte onların onur duyguları açısından utanç vericidirler" de (1965: 85). Her ne kadar peygamberli din, bir askeri aristokrasiye uyarsız değilse de, genelde onlar "selâmete ve cemaatsel dine karşı bütünüyle olumsuz bir tutum" sergileme eğiliminde olmuşlardır. Bu nedenle, lordlar ve köylüler rahat ve huzurlu koşullarda selâmete yönelik bir isteğe sahip değildirler ve bu gruplar arasında sistematik bir teodise geliştirme yolunda çok az eğilim vardır. Bir bürokratik sınıfın dine yönelik ayırt edici tutumu, kurtuluş yolunda bir hissin ya da ahlâki ilkeler için herhangi bir aşkın dayanak arayışının eksikliğini de gösterir. Çin okuryazar takımının dini olan Konfüçyüsçülük, bu tutuma önemli bir örnektir. O, "ruhlara geleneksel inancın ve toplumsal tabiyet için temel oluşturan atalar kültünün ve soy dindarlığının sürdürülmesinin ötesi"ne geçen tüm çileci ve duygusal din biçimlerine bir düşmanlığı dışavurmuştur (90). Ortaçağ döneminin tacir soyluları





da dinlerinde peygamberli ya da ahlâki dine eğilimi eksik olan bir bu dünya yönelimi sergilemişlerdir.

Bu toplumsal tabakalara karşıt olarak Weber, zanaatkâr sınıfların tarih boyunca pek çok farklı dinsel tutumlar sergilediğini öne sürer. İlk çağ kentlerinde ve Hindistan'da ayinsel ve orgici dinleri; Çin'de animizm ve Taocu büyü; İslam'da cümbüşsel derviş dini ve tefekkürcü sufizm; ve erken Hıristiyanlığın coşkulu ve cemaatsel dini, bunların kapsamı içinde yer alır. Kautsky gibi Weber de, ilkçağ Hıristiyanlığının esasen bir kentli zanaatkâr dini, onun kurtarıcı figürü Mesih'in yarı kentli bir zanaatkâr ve onun ilk inananlar topluluğunun kent ortamlarında merkezileşmiş olduğunu ileri sürmüştür. Bundan hareketle Weber, dinin zanaatkârlar arasında ekonomik etkenler tarafından mutlak anlamda bir belirlenmesinin söz konusu olmadığını, ancak alt-orta sınıfların cemaatsel tipte akli ve etik bir eğilim içinde olduklarını öne sürer.

Weber, her ne kadar modern proletaryanın dine ilgisiz kaldığını hatta onu reddetmekte olduğunu öne sürse de, selamet ihtiyacının kendisine ana odak noktası olarak yoksul ve yoksun sınıfları bulduğunu güçlü bir şekilde işaret eder. Peygamberin karizması herhangi özel bir sınıfın üyeliğiyle sınırlanmaz, fakat peygamberin öğretisi esasen bastırılmış sınıfların entelektüel ufkundan çıkar. Weber şöyle yazar: "Bir kural olarak..., ezilmiş ya da en azından ıstırap çekme tehdidi altında olanlar, bir iyileştirici, bir peygamber ihtiyacı içindedirler: Talihli, mal mülk sahibi ve yönetici tabakalar böyle bir ihtiyaç içinde değildir. Bu nedenle, örneklerin büyük bir çoğunluğunda, peygamberce biçimde bildirilen kurtuluş dini, en az olanaklı toplumsal tabakalar arasında kendisine sürekli bir yer bulmuştur" (Gerth ve Mills 1948: 274).

Melanezya'daki kargo kültlerine ilişkin iyi bilinen çalışmasında Peter Worsley, Weber'in karizma kavramına

bazı önemli eleştiriler getirerek, onun açıklayıcı bir kavram olmaktan çok bir veri olduğunu kaydeder (1957: 294); fakat Worsley'in bin yılda bir kurtarıcı, bir peygamberin geleceği düşüncesinin yoksulluğa ve baskıya karşı toplumsal bir tepki olduğu şeklindeki ana tezi, Weber'in kuramıyla büyük ölçüde uyarlılık taşır. Weber "Selâmete duyulan her gereksinim, bir sefaletin ifadesi olduğu için toplumsal ve ekonomik baskı, selâmet inançları için etkili bir kaynaktır" diye yazmış ve tipik Weberci biçimde, "ancak hiçbir şekilde yegâne kaynak değildir" diye eklemiştir. Fakat Weber, dikkat çekici biçimde şöyle devam eder, "Yüksek toplumsal ve ekonomik ayrıcalığa sahip sınıflar normal koşullar altında bir selamet fikri geliştirmeye yatkındırlar. Onlar, dine daha çok dünya üzerinde kendi yaşam örüntülerini ve durumlarını meşrulaştırma asli işlevini verirler" (1965: 107).

Weber, ayrıcalıklı sınıfların dine ilişkin gereksindikleri herhangi bir şey varsa, o da bu psikolojik meşrulaştırmanın sağlanmasıdır, diyerek bitirir. Weber, her zaman toplumsal yaşamın karmaşıklığını kuşatma çabasında olduğu için din ve ekonomik çıkarlar arasında doğrudan ve basit bir ilişki önermekten kaçınır. Ancak Parsons'un Weber'in çalışması (1965) için kaleme aldığı giriş yazısında yer alan, onun esasen peygamberlik hareketlerinin yoksul ve yoksun sınıflar nezdindeki ekonomik protesto hareketleri olmadığını göstermeyi hedeflediği önerisi bir şekilde yanlıştır. Weber'in tartışmasının akışı, aksi yönde bir değerlendirme önermektedir. Weber, toplumsal sınıflar daha aşağı oldukça, bir mesih (kurtarıcı) ihtiyacının varlığını kabul eden [dinsel] formlar daha radikal olur diye yazar (102).

Weber hem peygamberlik hareketlerini, hem de ruhbanlık tarafından entelektüalizmin geliştirilmesini tartışırken, ilgi çekici iki olguyu kaydeder. Birincisi, "askeri ya da politik yönelimli olanların dışında tüm dinsel peygamberliklere kadınların açık olmaları"dır (104). Weber yoksul





sınıfların cezbeci kültleri arasında kadınlara eşit statü tanındığını ve onların bu kültlerin birincil bağlıları olduğunu yazar. Diğer olgu, "kişileştirilmiş olmayan ve etik kozmik düzen" ya da bir "mutlak aşkın tanrı" şeklindeki entelektüel kavramlaştırmalarıyla birlikte dünya dinlerinin resmi öğretilerinin altında, buna paralel bir "kitleler dini"nin de gelişmiş olmasıdır. Böylece, bürokrasi ya da okuryazarların Konfüçyüsçülüğün sınıf etiğiyle birlikte Taoist büyü ve animizm de var olmayı sürdürdü. Manastır gruplarının Buddhist kurtuluş etiğiyle birlikte halkın büyü ve ruh kültleri de işlev görmeye devam etti. Son olarak, "İslam ve Katoliklik, yerel, işlevsel ve mesleksel tanrıları, onları kutsallaştırmanın gündelik yaşamda kitlelerin gerçek dini haline geldi en ermişler olarak kabul etmeye zorlandı" (104).

Weber'in çalışmasını güçlü psikolojik bir eğilim sarmıştır. O, yönetici sınıfların iktidarlarını ve ekonomik konumlarını meşrulaştırmak için duyduğu psikolojik "gereksinim"den söz eder ve benzer şekilde anlam arayışına yönelik bir "itki"yi önkabul olarak alır. Ancak Weber, anlamlı bir kozmik düzenin herhangi bir kavramlaştırmasının dünyanın kusurlarıyla yüzleşmesi gerektiğini öne sürer. Özellikle aklileşmenin artışıyla birlikte anlamın yorumu, Weber'in de ima ettiği gibi daha problematik hale geldiği için, dünyada mevcut olan zulüm ve adaletsizliğin açıklanması gerekmektedir. Weber, kendi adlandırmasıyla teodise sorununun dünya dinleri tarafından, peygamberlik hareketleriyle ilişkili mesihçi eskatolojiler bir kenara bırakılacak olursa, üç farklı şekilde çözülmüş olduğunu öne sürer.

Birinci çözüm, Weber'in Eyüp'ün [Job] hikâyesinde tipik karşılığını gördüğü ve kâhinliğin tutarlı bir aklileştirilmesi olarak düşündüğü kader ya da ilahi takdir kavrayışıdır. Böylesi bir teodise, yarattığı üzerinde sınırsız bir güce sahip olan ve amaçları ilke olarak insanın anlamasına geçit

vermeyen aşkın bir tanrı kavramlaştırmasıyla bağlantılıdır. Önceki sayfalarda gördüğümüz üzere, Kalvinizm ve bir dereceye kadar da İslam anlama sorununa böylesi bir çözümü temsil eder.

İkinci çözüm, tanrının iyiliğini ve saflığını, onun antitezi karanlık ve kötülüğün güçleriyle karşıtlığa sokan, Demiurges olarak kişileşmiş bir teodise olan ikiciliktir. Bu teodise Zerdüştlük, Maniheizm ve gnostisizm tarafından ifade edilir.

Weber, teodise sorununa son ve en bütünlüklü formel çözümün Hint *karma* öğretisi içerisinde ifade bulduğunu görmüştür. Bu, içinde insan ruhunun kaderinin bir etik liyakat ya da liyakatsizlik sistemine bağımlı olduğu kendi kendine yeten bir kozmos olarak dünya kavramıdır. Weber bunun doğal nedenselliğin yerini kapan bir "evrensel ödül-ceza mekanizması" olduğunu yazar. Ruhun göçü [tenasüh] inancı da animistik inançları içerir ve ıstırap teodisesine "radikal" bir çözümü temsil eder. *Karma* öğretisi hem Hinduizmde hem de Buddhizmde merkezi yere sahiptir ve kutsalın ikici olmayan ve her yerde mevcut bir şekilde kavramlaştırılmasıyla ilişkilidir.

Weber kurtuluşa giden yolların çok ve çeşitli (ritüel, dindarlık ve cezbe) olduğunun farkındadır ve kurtuluş meselesiyle dinlerin hepsinin uğraşmadığını da belirtir (örneğin kabile kültleri ve Konfüçyüsçülük). Ancak onun asıl amacı, "içsel-dünyevi çilecilik" ve "tefekkürcü mistisizm" terimleriyle tanımladığı iki asli kurtuluş biçimi arasındaki ayrımı vurgulamaktır. Ayrım, daha önce getirdiği etik ve örnek peygamberlikler arasındaki karşıtlıkla yakından ilişkilidir. Dünyevi çileci, Weber için, dünyaya karşıtlığı "terk-i diyar" olmaktan çok "reddiye" biçimini alan bir "akılcı"dır. Her ne kadar tensel deneyimlerin keyfi ve dünyevi zenginlik esefle karşılanırsa da, çile çeken için bu, etkin olmaktan uzaklaşmak ve dünya işlerinden vazgeçmek





anlamına gelmez. Aksine, dünya üzerinde "mücadele" ve "denetim" ima ederken çilekeş, tanrının isteğinin "aracı" olur. Tahmin edileceği gibi, Weber bu tip kurtuluş örneklerini *Protestan Etik* içinde tartışılan çeşitli çileci Protestan mezhepleri arasında gözlemler. Öte yandan, yine Lao-tzu ve Buddha tarafından örneklenen mistik, Weber tarafından dünyadan tefekküre dalarak vazgeçmeye girişmiş olarak düşünülürken eylemsizlik, düşüncenin durması, kutsalla "mistik birleşme" ya da psikolojik bir bağlantısızlık hali gibi özellikler vurgulanır. Mistik, tanrının "araç"ı değil "taşıyıcısı" olmayı arzu eder ve bu dünyadaki etkinliğini en aza indirir. Weber, bu iki kurtuluş tipinin karşıtlığını aşağıdaki pasajda ortaya koyar, ancak yine de çilecilik ile mistisizm arasındaki ayrımın "bulanık" olduğunu da vurgular:

> Ne çilecilik ne de tefekkür dünyayı başlı başına olumlar. Çileci dünyanın ampirik yaratılmışlık halini ve tensel zevklere, epikürcü [yeme içme, eğlence düşkünlüğü] tatminlere ve doğal eğlence ve armağanlara yönelik etik zaafları reddeder. Fakat aynı zamanda dünyanın kurumsal çerçevesi içinde bireysel akli etkinliği olumlar. ... Öte yandan, dünyanın içinde yaşayan tefekkür ehli mistik, eylemi, özellikle de dünyanın kurumsal çerçevesi içerisinde gerçekleştirilen eylemi, asli doğası bakımından, sürdürmeye çalıştığı erdem haline karşı bir zafiyet olarak değerlendirir (1965: 173-4).

Öyleyse tipik bir mistik, bu dünyanın herhangi bir akli dönüşümüyle etkin biçimde uğraşan bir insan değildir; yine de, Weber'in vurguladığı gibi, eğer dünyada mistiğin günah dolu ve tanrıdan ya da özgürlükten uzaklaştıran bir şey olarak damgaladığı o işle uğraşılmazsa, kendisinin hayatta kalması mümkün olmayacaktır. Weber, Küçük Asya'da doğup daha sonra Batı'ya empoze edildiğine inandığı

aşkın tanrı kavramının, kurtuluşun mistik biçiminin altını oymada önemli olduğunu ve tanrıyla mistik birleşmeyi kabul edilemez ya da muhtemelen kafirlik nedeni yaptığını vurgular. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Yahudi peygamberleri kadar, Katolik kilisesi ve ortodoks İslam (ve Çin'de Konfüçyüsçülük), dinin aşırı coşkulu [vecd ve cezbeci] biçimlerini sürekli olarak kınadılar. Öte yandan Weber, tefekkürcü mistisizm ile Asyalı dinler arasındaki birliği işaret eder ve Hıristiyan manastır sisteminin ayırt edici işareti olarak emeğin önemini vurgular. Bu nedenle, yalnızca Avrupa bağlamında içsel-dünyevi çilecilik gelişmiştir. Bu tip dinin bekareti değil erotik zevklerden kaçınmayı; yoksulluğu değil dünyevi gelirden kaynaklanan tüm tembel eğlencelerin bırakılmasını; manastır yaşamı sürmeyi değil kontrollü bir yaşam sürdürmeyi talep ettiğini ileri sürdü. Yalnızca çileci Protestan mezheplerinde böylesi bir etik gelişti ve Weber, bunun sonuçlarının kapitalizmin ruhunun gelişiminde önemli olduğunu düşündü.

## Karşılaştırmalı İncelemeler

MacRae, Weber'in yukarıda özetlediğim *Din Sosyolojisi* adlı eserini, "çok verimsiz bir metin" (1974: 90) olarak değerlendirmekteyse de, benim görüşüme göre, yeni ufuklar açan pek çok fikirle dolu geniş çaplı bir araştırmadır. Talcott Parsons'un bu kitaba yazdığı girişte, eserin "Weber'in çalışmasının en önemli parçası" olduğunu ileri sürmesi bir abartma değildir; çünkü bu çalışma Weber'in daha önce karşılaştırmalı çalışmalarında ortaya attığı pek çok konu ve sorunu billurlaştırmaktadır. Bendix ve diğerlerinin de belirttikleri gibi, Weber, karşılaştırmalı çalışmasında birkaç amacı kendine ilgi merkezi yapmıştır: Dünyanın büyük dinsel inançlarının ekonomik etiğini ve seküler belirtilerini göstermek; Batı endüstriyel kapitalizminin ayırt





edici karakterini anlamak için uygun etkenleri belirlemek; dinsel düşünceler ile özel çıkar grupları ya da sınıflar arasındaki ilişkiyi açığa çıkartmak. Weber bu sonuncu ilgi konusuna ilişkin olarak, belirttiğimiz gibi, özel bir yaşam örüntüsünün (bunun için Weber'in kullandığı ana terim *habitus*'tur) göstergelerini, onunla ilişkili dinin tarzını belirlemek açısından incelemiştir. Böylece Weber, Durkheim'in tersine, toplumu organik bir bütünlük olarak değil, çatışan çıkar gruplarının ya da tabakalarının yer aldığı bir arena olarak kavramıştır. Bununla birlikte, onun vurgusu, Marx ve Engels'in tersine, tek başına ekonomik sınıf üzerinde olmayıp statü grupları *(Stand)* üzerindedir. O statü grubunu, sınıfa karşıt olarak ortak bir kültürü ya da bir "yaşam stili"ni, bir mesleği ya da geçim biçimini ve kendine özgü bir prestij konumunu paylaşan bireyler grubu olarak tanımlar. Yaptığı karşılaştırmalı din incelemelerinde Weber için özel öneme sahip statü grupları, dünya dinlerinin "asli taşıyıcıları" ya da propagandacıları olarak tanımladıklarıdır. Konfüçyüsçülükte "dünyayı organize eden bürokrat; Hinduizm'de dünyayı organize eden büyücü; İslam'da dünyayı fethetmek isteyen savaşçı; Yahudilikte oradan oraya dolaşan tüccar; ve Hıristiyanlıkta gezginci zanaatkâr"dır (1965: 132). Weber bu grupların etkisinin özel olduğunu düşünmemiş ve tarihin akışı içinde hâkim tabakaların değişebileceğini, ancak yine de bu özel statü gruplarının, "ideolojik taşıyıcılar" olarak yukarıda sıralanan kendileriyle bağlantılı dinlerin pratik etiğini en güçlü şekilde etkileyeceklerini not etmiştir.

Weber *Çin Dini* adlı çalışmasında (1951), bu nedenle Çin okumuşlarını, yani bürokratik sınıfı oluşturan idari görevlileri odak merkezi yapar. Eğitimli olan ve resmi bir sınavla seçilen, ayin usüllerini iyi bilen, ama hiçbir biçimde rahip işlevine sahip olmayan bu görevliler, Konfüçyüsçü dinin taşıyıcılarıydılar. Kendileri ekonomik etkinliğin

içinde olmayan bu insanlar, aile sevgisine endeksli dindarlığın, adabın, öğrenmenin ve "ilahi düzeni, toplumsal düzenin sükûnetini ve bir insani davranış etiği aracılığıyla insanın iç huzurunu sürdürme"ye çalışan özel bir akılcılık formunun önemini vurgulamışlardır (Bendix 1959: 123). Weber, Konfüçyüsçü dinsel etiğin esasen dünyevi, akılcı, doğası bakımından barışçıl ve herhangi bir kurtuluşçu öğretiden yoksun olduğunu vurgular. Her ne kadar hem siyasal bir lider hem de âlemin en yüksek ruhani lideri olarak hareket eden imparator üzerinde odaklanan dinsel bir kült mevcutsa da, Weber ne güç-kudret sahibi bir ruhban sınıfının ne de herhangi tedrici bir yerel siyasal özerkliğin olduğunu vurgular. Yerel düzeyde önemli olan, ata kültleri ve Taoist mistisizm ile büyüsel ayin ve inançların çeşitli biçimleri etrafında merkezlenen halk dinidir. Weber bir tür resmi heterodoksiyi temsil eden Taoizmin, okuryazarlıktan uzak ve akıldışı karakteri nedeniyle Konfüçyüsçülükten de daha gelenekçi olduğuna inanmıştır. Weber, Çin dini üzerine çalışmasını Konfüçyüsçülüğü Püritanizmle karşıtlığa sokarak ve birincinin dünyaya uyum sağlamayı teşvik etmesiyle ve aile ilişkileri ile dindarlığına vurgu yapmasıyla, akli bir kapitalist ruhun gelişmesini engelleyen bir etken olduğunu önererek bitirir. Böylece, Bendix'in açık ve anlaşılır biçimde ifade ettiği gibi, Weber bir paradoksu işaret etmiştir: Konfüçyüsçülük maddi refahı vurguladı, ancak dinsel etiği nedeniyle kapitalist gelişmeyi teşvik edecek uygun bir ekonomik etik yayamadı; Püritanizm ise, zenginlik peşinde koşmayı bir amaç olarak reddetse bile, kapitalist bir zihniyetin yaratılmasına istemeden hizmet etti ve böylece, Wesley'in belirttiği gibi, gerçek dini tehlikeye attı (Bendix 1959: 139).

Weber'in *Hindistan Dini* (1958) adlı çalışması farklı tipte bir entelektüeli, Brahmin rahibini karşıt biçimde odağa koyar. Brahmin, pek çok yönden Çin mandarin ya da





görevlisiyle benzerlik içindeydi. Her ikisi de yüksek derece almış, özellikle de kutsal ritler ve metinlerle ilişkilenen klasik edebiyatın önemini vurgulamışlardır. Her ikisi de devlet gücünün merkezine yakın bulunan entelektüel memurlar ve toprak sahipleridir ve her ikisi de, Weber'in vurguladığı şekilde, aşağı sınıflarla ilişkilendirilen adayıcı [iradi teslimiyet içeren] ve ekstatik [aşırı coşkucu] kültler tarafından dışavurulanlar gibi "orgici ayinlerin bütün türlerini reddetmişlerdir" (1958: 139). Fakat Weber, Brahminlerin ruhban işlevini tekellerine almış, soya dayalı bir kast olduğunu vurgular (hiçbir Hindistan kralı ya da yöneticisi bir rahibin işlevlerini yerine getirmez) ve bu noktada Hindistan bağlamında otoritenin iki kola ayrılması gerçekleşmiştir. Krallar ve siyasal yöneticiler için aile rahipleri olarak hizmet eden ve toplu kurban ayinlerini yöneten Brahminler, dünyevi otoritelerden daha yüksek bir toplumsal derecede görülürler. Bu nedenle Weber, Hindistan tarihi boyunca rahipler kastıyla çoğunlukla Kşatriya kastından çıkan seküler yöneticiler arasında uzatmalı çatışmalar meydana gelmiş olduğunu ileri sürer. Weber ünlü destan *Bhagavad Gita*'nın büyük ölçüde Kşatriya kastının ideal ve istekleriyle bir kimsenin kastının işlevine bağlı ödev nosyonunu (*dharma*) betimlediğini önerir.

Weber, Hint kültürü üzerine ayrıntılı bir tarihsel çalışmada Brahmancı ritüalizmi Hint kast sistemi ve Hinduizmin daha geniş bağlamına yerleştirir. Hindistan'ın toplumsal yapısının çerçevesini, kastların toplumsal ve ritüel ayrım sınırlarının büyük ölçüde büyüsel inançlar temelinde belirlendiğini ve Hinduizmin yayılmasının sadece kabile topluluklarının fetih yoluyla kast sistemine eklemlenmesini içermediği, daha sonra Srivinas (1952) tarafından Sanskritleşme kavramıyla geliştirilecek bir tema olan, dereceye dayalı statüdeki değişmelerin de Hindulaşma süreciyle ilişkilendiğini belirterek ortaya serer. Weber, aynı za-

manda *karma* teodisesinin evrensel bir etik sistemin gelişmesini engellemedeki ve toplumsal yapıya içkin olan toplumsal eşitsizliklerin haklılaştırılmasındaki etkisini de ortaya çıkartır. Çalışmada, daha sonra Cayna tarikatının ve erken Buddhizmin toplumsal etkilerini inceleyip, bu dinlerin her ikisinin de kentsel bir gelişme döneminde ortaya çıktığını, her ikisinin de apolitik bir yönelim ve gündelik yaşamdan kopmuşluk ima eden manastır türü bir din biçiminde geliştiğini belirtir. Asoka'nın desteği altında (İÖ 3. yüzyıl) Buddhizmin Hindistan'ın hâkim dini haline geldiği bir başlangıç döneminden sonra, Brahmin kastı rahipler olarak hegemonik pozisyonunu yeniden öne sürdü. Weber, bunun kaçınılmaz olarak halkın dinsel çıkarlarıyla uzlaşma anlamına geldiğini söyler. Bu "uyuşum süreci"nde ve Weber'in daha geniş çerçeveli sosyokültürel değişmeler bağlamında tartıştığı Brahmancı ortodoksluğun ihyası esnasında, Hindistan'da Shaivaism'de ve lingam kültünde, Tantrik büyüde ve ortaçağ döneminde gelişen birçok bakhti kültünde yansımalarını bulan çeşitli dinsellik biçimleri gelişmiştir. Weber, ayrıca Hinduizmdeki çileci vurguyu ve (adayıcı kültler tarafından ifade edilen) kişileşmiş tanrı fikri ile Güney Hindistanlı Brahman filozoflarından Sankara tarafından önerilen kişileşmemiş ilahi varlık kavramı (Brahman) arasındaki ikiliği tartışır. Çalışmasının sonuç bölümünde Weber Hindistan'ın dinsel ve kurumsal gelişmesinin herhangi bir rasyonel ekonomik etiğin gelişmesini önlediğini öne sürer. Diğer Asyalı dinlerde (Konfüçyüsçülük ve Buddhizm) olduğu gibi akılcı, pratik bir etik, Weber'in kapalı bir organizmik kutsal öğreti formu olarak esasen gelenekçi olduğunu söylediği Hinduizmde de hayat bulmamıştır. Kast sistemi ve *karma* öğretisi, dünyaya karşı bir kayıtsızlığı ve "ruhun mistik, zamansız bir kurtuluş arayışı"nı ima etmiştir. Böylesi bir kurtuluş başka türüne rastlanamayacak bir örnektir. Hiçbir dünya içi çilecilik Asya bağlamında hayat bulmaz, ayrıca toplumsal düzeni dönüştürecek bir mesihçi peygamberlik de... Weber, bu sonuncusunun yalnızca Yakındoğu'da belirdiğini ve çok büyük sonuçlar yarattığını ileri sürer.





Weber'in *Eski Yahudilik* (1952) adlı çalışması, yalnız batılı dine özgü olan ve yukarıda görmüş olduğumuz üzere, Weber'in kapitalist ruhun gelişmesinde belirleyici etken olarak düşündüğü "çileci etkinlik"e hayat veren "fazlasıyla özel" tarihsel koşulların incelenmesine ayrılmıştır. Weber, Batı'nın dinsel yöneliminde temel ayırt edici yanın (dünyevi çilecilik) aslen eski Yahudi peygamberliğinden köken aldığını önerir. Her ne kadar "gezginci tacir", Weber tarafından Yahudiliğin "ideolojik taşıyıcısı" olarak önerilmekteyse de, Weber'in bu çalışmasında ilgisinin merkezileştiği nokta, Yahudi peygamberleri ve onların mesihçi vizyonlarıdır.

*Eski Yahudilik* köklerini, üzerinde yaşayan İsrailli kabilelerin gevşek bir siyasal konfederasyon oluşturdukları Suriye ve Filistin ovalarında ve dağlarında bulur. Dönüşümlü olarak birbirine komşu Mısır ve Babil teokratik devletlerinin siyasal tahakkümü ve baskısı altına giren İsrailli kabileler, İÖ 970'lerde Davud ve Süleyman'ın liderliklerinde merkezi bir devlet olarak birleşene kadar, sürekli siyasal kurumlara sahip olmadılar. Birleşmeden kısa bir süre sonra, onların Mısır'ı model aldığı söylenebilecek kendi teokratik devletleri, büyük ölçüde kuzey kabilelerinin ayaklanmasına bağlı olarak parçalandı. Her ne kadar Musa peygamber kabile konfederasyonu zamanında ilk olarak Yahudi halkların tanrıyla olan eski anlaşmasını dile getirmişse de, esas peygamberlik geleneği, monarşinin İsrail ve Yuda krallıkları olarak bölünmesinden yaklaşık dörtyüz yıl sonra kurulur. Bu dönem boyunca bu halklar, en tepe noktasına Babil sürgünü ve onu izleyen dağılmalarıyla varan bir dizi siyasal ve askeri felâket yaşamışlardır. İlyas,

Amos, İshak ve Zekeriya peygamberlerin ortaya çıkışları ve peygamberlikleri aracılığıyla tutarlı bir şekilde insanlığın tanrıyla ilişkisinin köklü biçimde yeni bir kavramlaştırmasını ifadelendirmeleri bu dönemde olmuştur.

Weber dünyayı yoktan varetmiş ve kavimlerin değişen kaderlerinin dünyeviüstü [semavi] yöneticisi olan aşkın, her şeye kadir bir tanrı düşüncesinin esaslı şekilde farklı olduğunu öne sürmüştür: Bu düşünce eski Yahudiliği daha önceki Doğulu dinlerden, onların her yerde mevcut bir tanrı kavramlaştırması noktasında ayırmıştır. Dünya, Weber'in yazdığı gibi, Yahudi peygamberleri tarafından, "ne sonsuz ne de değişmez, fakat daha çok yaratılmış olarak" kavranmıştır. Onun mevcut yapıları insanın, her şeyin üzerinde de Yahudilerin eylemlerinin ve Tanrı'nın bunlara tepkilerinin ürünüdür. Dolayısıyla, dünya tanrısal takdirin düzenine tekrar geçit vermek için tasarlanmış bir tarihsel üründür" (1952: 3). Bendix'in yazdığı gibi, bu kavramlaştırma-da insanlık, yalnızca tanrının elindeki bir araç olarak, insan eylemleri de tanrının tasarımını başarıyla tamamlama yolları olarak görülür (1959: 201). Burada bu kavramlaştırma ile insanlığı tinin kendi doğasını gerçekleştirmesini sağlamasında araç olarak gören Hegel felsefesi arasındaki benzerlik fark edilebilir. Fakat peygamberlik geleneğine içkin olan, tanrının (Yehova) İsrailoğulları ile peygamber Musa aracılığıyla bir ahit yaptığı düşüncesidir. Weber, bu tanrı kavramlaştırmasının bunalım zamanlarında öne çıktığını, fakat diğer zamanlarda İsrail kabilelerinin tanrı Baal'in ve komşu topluluklar tarafından tapınılan ruhların kült pratiklerini gerçekleştirdiklerini öne sürer. Peygamberlik vizyonları erken kabile konfederasyonunun değerlerini dışavurur; ancak aynı zamanda İsraillilerin kurtuluşunu ve anavatanlarının restorasyonunu öngören ütopik bir gelecek vizyonu da yansıtır. Weber, peygamberlerin kendinden geçme *[ecstasy]* deneyimlerine sıklıkla patolojik haller öncülük etse de, peygamberlik kendinden geçmelerinin farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamıştır. Ne alkol kullanımı ne de oruç ya da çileci uygulamaya ilişkin kanıt vardır. Peygamberler herhangi bir kült etkinliğine karışmazlar, ne de tanrı tarafından herhangi bir tutulmuşluk düşüncesi vardır. Yehova'nın aşkın doğası, ilahi olanla herhangi bir mistik birlik düşüncesini engellemiş ve bu nedenle peygamberler kendilerine basitçe tanrının araçları ya da elçileri olarak bakmışlardır. Dahası, kehanetlerde bulunmuşlarsa da, onların peygamberlikleri esasen ahlâki ve siyasaldır. Vizyonları, Weber'in ileri sürdüğü şekilde, Yahudilerin karşı karşıya kaldıkları birçok belâya ve talihsizliğe ahlâki anlam ve dinsel önem atfetmekti. Böylesi peygamberler için içgörüsel deneyimler, mistiklerde olduğu gibi, kendilerinde meydana gelen önemli deneyimler olarak değil, fakat tanrının kudretinin işaretleri ve halkıyla bir iletişim kurma biçimi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, İbranilik bağlamında kendinden geçme üç biçim alır: Teokratik yönetici (Saul ve Davud) ile ilişkilenen, rahiplerin kınadığı aşırı cezbeci/vecdi kültlerle ilişkili olan ve peygamberlerle ilişkili olan. Weber için tarihsel açıdan önemli olan üçüncüsüdür; çünkü bu, dünyayı değiştirmeyi ve denetlemeyi hedefleyen bir dinsel tutum olan dünya-içi çileciliğin temelini oluşturmuştur. Bendix'in belirttiği gibi, "Daha iyi bir gelecek umuduyla Tanrı'nın gözünde doğru olanı yapma çabasında dikkatli/tetikte olan peygamberler, insanın günlük yaşamını ilahi olarak düzenlenmiş ahlâki yasaların zorunluluklarına bağlı kılan bir inanç dini tesis ettiler. Bu şekilde eski Yahudilik, Batı uygarlığının ahlâki akılcılığının yaratılmasına yardımcı oldu" (1959: 256).

Fakat Weber, Yahudiliğin dünya-içi çileciliğin ayırt edici karakteristiğinden, yani bireyin kurtuluş için duyduğu ihtiyaç düşüncesi temelinde bu dünyayla bütünleşmiş bir ilişkiden, bu dünyayı denetleme ihtiyacı içeren bir iliş-

kiden yoksun olduğunu vurgular (1965: 257). Yakındoğu tektanrıcılığının son ürünü olan İslama ilişkin,Weber, bu dinin kendisini dünyaya bir savaşçı sınıfın dini olarak eşsiz bir biçimde uyarladığını öne sürmüştür. Erken Ortodoks İslamda, kurtuluş için bireysel arayış gibi bir şey yoktu. Dahası, herhangi bir mistisizm de yoktu. Daha sonra orgici ve mistik unsurlarla birlikte derviş tarzı bir dinselliğin gelişmesi, yalnızca geleneksel etiğin vurgulanmasına yaramıştır ve bu, Püritenler arasında görülen "yaşamın metodik denetimi"nin sağlanmasından farklı bir gelişmeydi.

Böylece, Weber'in çıkardığı sonuç, çileci Protestanlığa karşıt olarak Asya'nın popüler dinleri için,

> dünya, bir insanın içinde kendisini uyarlamak ya da bu dünyada veya öte dünyada güven bulmak için [izlemesi gereken] pratik yolun tinsel varlıklara hürmette ya da zorlamada bulunmak olduğu, kurtuluşun ritüalist, putperest ve ayinsel prosedürlerde arandığı büyülü bir bahçe olarak kalmıştır. Asya'nın entelektüel-olmayan sınıflarının büyüsel dinselliğinden hiçbir yol yaşamın akılcı, metodik bir denetimine öncülük etmemiştir. Ne de metodik deneyime Konfüçyüsçülüğün dünyaya uyuşumculuğundan, Buddhizmin dünyaya reddiyesinden, İslamın dünya-fethinden ya da Yahudiliğin ... mesihçi beklentisinden herhangi bir yol açılmıştır (1965: 270).

(Weber'in karşılaştırmalı din üzerine yazılarının kolay anlaşılır bir özeti için bkz. Bendix 1959: 83-281.)

Weber'in karşılaştırmalı incelemeleri ampirik ayrıntı açısından zengin ve düşünsel ufku açıcı bilgilerle doludur. Dini anlamaya ilişkin bir dizi özgün yaklaşımı işaret eder ve onun çalışmasının gövdesinin içinde yorumlamasal, materyalist, işlevsel ve psikolojist yorumlar bir arada bulunur. Her ne kadar onun ideal-tip analizini kullanım biçimi, Parsons'un öne sürdüğü gibi, kesin bir "tipolojik sertlik" ve "atomizm karakteristiği" taşırsa da, Weber'in tarihsel değişmeye duyarlılığı ve toplumsal inançların yalnızca bir nedensel etkenler çokluğuna ilgi yönelterek anlaşılabileceği görüşü, onun çalışmasının aşırı derecede mekanik ve statik olmasını engeller. Gerçekte, Parsons'un kendi işlevselcilik tarzı çok daha sert ve statiktir ve daha önce açıkladığım gibi onun, Weber'in yapısal-işlevselciliğin muştucusu olduğu iddiasında bulunma girişimi, yalnızca Weber'in tarihsiciliğini inkâr etmek pahasına amacına ulaşır. Her şeyin ötesinde Weber, bir tarihsel sosyologtu. Dahası o, her zaman ön kabul olarak ortaya attığı ikiliklerin niteliksel değerlendirmesini yapma eğiliminde olmuştu ve farklılıklarm "akışkan" olduğunu, mutlak/kesin olmadığını öne sürmüştü. Marx gibi, Weber'in de toplumsal olgulara ilişkin spesifik analizleri, onun programatik ifadelerinin gösterdiğinden çok daha karmaşık ve inceliklidir. Weber'in "peygamberane kopuşlar" üzerindeki vurgusunun, onun daha tedrici ve birikimli değişme süreçlerinin olanaklıhğını inkâr etmesine neden olma eğilimi taşıdığı şeklinde Parsons'un getirdiği diğer eleştiri belki geçerlidir; ancak toplumsal yaşamın artan rasyonalizasyonunun Weber tarafından hakim dünyasal-tarihsel eğilim olarak görüldüğünü belirtmekte de yarar vardır. Hem Parsons hem de Sorokin (1927), Weber'in *Din Sosyolojisi*'nin, dini anlamak açısından bu yüzyılda beliren en değerli katkılardan birini temsil ettiğini öne sürerken, kanımca gerçekten haklıdırlar. Çapı ve bilgi düzeyi açısından bu çalışmanın aşılabilmesi güçtür.





Fakat Weber'in yazdıklarına yönelik övgüler, bütünüyle onun genel kuramının muğlak ve anlaşılması güç idealtip betimleyici üç kavramda temellerini bulan tartışmalı dayanaklarını kolayca gizleme eğiliminde olmuşlardır. Weber'in sosyolojisi, gerçekten büyük ölçüde üç kavram etra-

fında döner: Gelenek, karizma ve rasyonellik. Weber'in tüm metodolojik kavramları, doğrudan ya da dolaylı olarak bu üçlü kavramsal şemayla ilişkilenir: Ortaya attığı üç meşru otorite biçimi, üç dinsel öncü/uzman tipi (büyücü, peygamber, rahip) ve üç temel toplumsal eylem biçimi. Bunlar açık biçimde Tylor ve Malinowski'nin önerdikleri üç düşünce biçimiyle yakınlık içindedir: Büyü, din ve bilim.

*Gelenek*, Weber'in dinin evrimi tartışmasında animizm-öncesi büyüsel bir evreyle özdeştirdiği temel ya da asli bir kategoridir. Weber'in de kabul ettiği gibi, tüm insan toplulukları tinsel varlıklar ve tanrılara ilişkin düşünceler geliştirdikleri için, böyle bir evrenin varolup olmadığına dair kesin kanıt yoktur. Ve tüm dinler, yine Weber'in kabul ettiği üzere, ritleri, ayinleri, mitleri ve öğretileri arasında "büyüsel" unsurlar barındırır. Geleneği "adet ve alışkanlıkların kutsallığı"na bağlamak da tüm insan kültürlerinin böylesi "geleneksel" pratikleri izlediği göz önünde bulundurulduğunda yararsızdır. Birleşik Devletler Senatosu'nun ya da New York Borsası'nın işleri, herhangi bir büyüsel rit kadar gelenekseldir. Weber, kültürün ayrıca kozmolojik bir şema aracılığıyla sistematikleştirilmesini artan aklileşmesinin göstergesi olarak düşünme eğilimindedir; ancak yine etnografik kanıtlar karmaşık kozmolojilerin pek çok yazısız toplumda bulunduğunu göstermektedir (bkz. Levi-Strauss 1966). Tüm bunlar, hiç kuşkusuz Weber'in çalışmasının en ciddi zafiyetlerinden birinin, onun antropolojik çalışmaları sınırlı bir şekilde anlaması olduğunu göstermektedir.

Weber, geleneğin akıldışı olduğunu öne sürmekte gibidir, ancak bu da onun büyünün "göreli olarak" akli gündelik düşüncenin de belli amaca yönelik olduğu önerisiyle çelişir. Weber tüm düşsel deneyimlerin ve kendinden geçme hallerinin aslında toplumsal deneyime anlam verme





bakımından akli olduğunu söylemek ister gibidir. Fakat karizma kavramı bir dereceye kadar muğlak ve Worsley'in ileri sürdüğü gibi, çok az açıklayıcı öneme sahiptir. Karizma betimsel bir kavramdır ve Weber tarafından pek çok farklı anlamda kullanılır. Özde, bir nesne ya da kişinin "olağanüstü gücü"nü işaret eder. Fakat bir büyücü karizmaya sahiptir: Bu biçimde sözcük, hemen hemen "büyüsel güç"e eşit olur. Bazıları Weber'in karizma kavramının Durkheim'in kutsal nosyonuna benzer olduğunu öne sürmüşlerdir (örn. Aron 1967: 229); ancak Weber'in kavramının dinamik bir yönü olduğunu belirtmek gerekir. Karizma sonlu ve dengesiz bir geçiş evresi olmasının yanı sıra kurulu düzenle (yani hem gelenekle hem de akli, bürokratik düzenle) bir kopuşu işaret eder. "Sürekli kurumsal yapıların gelişmesiyle gözden kaybolmak, karizmanın kaderidir " diye yazmıştır Weber. Karizma bu nedenle hantal bir kavramdır ve anlamı ne olursa olsun (mana, kendinden geçme, peygamberlik) açıklanır bir şeydir. Eğer gerçekten Weber'in düşünce çizgisi izlenirse, büyü (gündelik yaşam etkinliklerine karşıt olarak) karizmadır. Bu nedenle kendinden geçme ve peygamberlik, büyü ve din arasındaki fark, Weber'in karmaşık toplumların aslında kabile topluluklarından daha akli olduğu örtük varsayımına dayanır.

Son olarak, Weber'in rasyonellik kavramı, pek çoklarının öne sürdüğü gibi karmaşıktır. Kavram pek çok farklı anlama gelir. Weber iki belirgin anlamı ayırt eder. Bir yandan kavrama, amaca yönelik akılık ya da araç-amaç akliliği şeklinde işlerlik kazandırır. Bu, açık biçimde, amaçların tanımlanmasını ve onlara ulaşmak için en etkili araçların neler olacağının yetkince hesaplanmasını ifade eder. Bu araçsal rasyonalite bürokratik yönetimlerin karakteristiğidir. Öte yandan, Weber aklilik kavramına, "sistematik düşünürün dünyanın görünüşü üzerine [düşünsel] icrada bulunduğu aklileşme türü" olarak yalnızca aklın faaliyetini

ima etmek üzere işlerlik kazandırır. Weber'in, bu bölümde daha önce gözden geçirilen dinsel inançlarla ilgili tartışmasında, kavram bu ikinci anlamda kullanılmaktadır (Gerth ve Mills 1948: 293; Beetham 1974: 68; Roth ve Schluchter 1979).

Fakat toplumsal yaşamın artan aklileşmesi önermesiyle Weber ne anlatmak istemekteydi? Açıkça, bazılarına henüz değindiğim pek çok şey. Ancak dinsel evrim açısından bakıldığında, Weber'in yazdıkları artan yapısal farklılaşmaya doğru bir tarihsel gelişme, ekonomik çıkarların ve fikirlerin dinin yerini aldığı, böylece de ritüel ve büyüde düşüşü işaret eden bir süreç anlatmakta gibidir. Fakat böylesi bir bakış açısı, Weber'i, (etik aklileşmeyi koşullayıcı olarak görülen) Yahudi-Hıristiyan geleneği ile diğer dünya dinleri arasında yanlış karşılaştırmalar yapmaya sevk eder. Ortaçağ manastırlarında yaşamın örgütlenmesi Weber tarafından aslında akli görülürken, hem Konfüçyüsçülük hem de İslam içlerine gelenekselcilik işlemiş olarak düşünülür. Pitirim Sorokin bu iki dinden ilkine ilişkin olarak şöyle yazmıştır: "Doğaüstücülüğe ve mistisizme karşı nefretiyle, doğaüstü varlıkların var olduğu iddiasına açık biçimde düşmanca tutumuyla, olağanüstü pratik karakteriyle ve son olarak sistematik ve akli insan eğitimi kuramıyla Konfüçyüsçülüğün neden Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten daha fazla batıl inançlara yatkın ve büyüye daha az hasım olarak ilân edilmesi gerektiğini anlamıyorum" (1927: 695). Sorokin, Japon halkının çoğunluğunun "geleneksel ve büyüsel" dininin orada modern kapitalizmin başarılı gelişmesini hiç de engellemediğini kaydeder. Benzer şekilde Maxime Rodinson, Weber'in İslam yorumunu Kuran'ın ideolojisinin hiçbir biçimde gelenekçi olmadığını belirterek sorgulamıştır. Rodinson, Hıristiyanlığın Batı Avrupa dünyasını modern kapitalizm yoluna yönelttiğini gösteren herhangi bir şeyin varlığından daha fazla, Müslüman dininin Muslüman





dünyasının bu yolda gelişmesini önlediğini işaret eden hiçbir şey yoktur diye yazar. Ayrıca akılcı etiğin kapitalist sistemle birlikte evrilen "karşılıklı ilişkili" bir gelişme olduğunu söyler (Rodinson 1974: 76-117; Weber'in İslam yorumunun önemli bir eleştirisi olarak krş. B. S. Turner 1974).

Temel güçlük, Weber'in 16. ve 17. yüzyılların çileci Protestan mezheplerine kuramında merkezi bir yer vermesi, onların kapitalist etik için ideolojik ve psikolojik temelleri (doğanın akli denetimi ve kâr peşinde koşmak) oluşturduğunu tasavvur etmesidir. Bu nedenle o, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin dünyevi çileciliğin gelişimiyle uygunluk içinde olan yönlerini öne çıkartma ve bu geleneğin mistik, ritüalist ve büyüsel unsurlarını gözardı etme ve, zıt yönde, Batı-dışı dinlerin akli ve etik yönelimlerini dikkate almama eğiliminde olmuştur.

Bununla birlikte ilginç olan nokta, Weber'in dünya dinlerine ilişkin spesifik analizinde gelenek, karizma ve akılcılık kavramlarının öncelik taşımamasıdır. Onun yerine Weber, üzerinde durduğumuz gibi, dinsel inançlarla sosyoekonomik etkenlerin ilişkisinin nedensel-tarihsel bir bakış açısının içine yerleştirilmiş olarak belirlenmesiyle daha fazla meşgûl olmuştur. Bu ise, bizi, son olarak bir tartışma zenginliği yaratmış olan, Weber'in tarihsel materyalizmle ilişkisi konusuna getirir.

## Weber ve Marx

Weber'in iki muazzam kişilik olan Nietzsche ve Marx'ın toplumsal bakış açılarının hâkimiyeti altındaki bir entelektüel ortamda çalıştığı söylenir (MacRae 1974: 52). Nietzsche'nin etkisi örtük ve yaygın, fakat bir noktadan öteye gitmeyecek sınırlılıktadır. John Lewis, Weber'in

elitizmini Nietzsche'den aldığını öne sürer (1975: 15); yine de Nietzsche, daha önce belirtildiği üzere, Weber'in milliyetçiliğini asla onaylamayacaktı. Dahası, her ne kadar her ikisi de sosyal Darvinist eğilimleri paylaşırlarsa da, Weber, "metodolojik bireyselci"liğine ve psikolojist yanlılığına karşın, bütünüyle daha sosyolojik bir düşünürdür. Nietzsche, din hakkında bazı aşılamamış eleştiriler ortaya koymuştur; ancak Marx ve Weber'in tersine, dini asla bir toplumsal olgu olarak ciddiyetle anlamaya çalışmamıştır. Fakat Weber için Nietzsche'nin önemi, kanımca iki yönlüdür. Birincisi Feuerbach'ın Marx'la ilişkisine benzer biçimde, Nietzsche'nin yazıları dinin hakikat değeri açısından anlamlı bir eleştirisini yapmayı gereksiz hale getirmişti. 19. yüzyılın sonuna doğru din, özellikle de Hıristiyanlık, dünyanın yorumsal bir anlatısı olarak geçerliliğini kaybetmişti ve Nietzsche'nin sert ve aforistik [özdeyişsel] yazıları bunu açık hale getirmişti. Bu nedenle önem kazanmış olan, dini sosyotarihsel bir olgu olarak anlamaktı. Weber'in ilgileri Durkheim'e kıyasla daha spesifik olmakla birlikte, o, yine de özde bu konuyla ilgilenmiştir. İkinci olarak Weber, Nietzsche'nin hınç *[ressentiment]*, yani Yahudi-Hıristiyan geleneği tarafından ifadelendirilen merhamet, kardeşçe sevgi ve ahlâk üzerine yapılan vurgunun özde ezilenlerin intikam arzusunun "bastırılmış" bir ürünü olduğu düşüncesinden etkilenmiştir. Weber, ayrıcalıklı olmayanların bu teodiselerinde "ahlâkçı arayış, bilinçli ya da bilinçsiz bir intikam arzusunun telâfisi için araç olarak hizmet eder" diye yazmıştır (1965: 110). Weber, psikolojik anlamı ne olursa olsun, dinsel ahlâk sorununa böyle bir "basit çözüm"ün genellenebilir ya da yararlı olup olmadığından kuşku duymuştur. Fakat bunun, Weber'in teodiseye (kötülük sorununa) ve farklı dinlerin acı çekme sorununu yorumlamalarına olanak veren farklı etik "aklileştirme" biçimlerine özel bir dikkat sarf etmesini sağladığını belirtmekte yarar vardır.





Weber'in Marx'la ilişkisi daha karmaşıktır ve sayısız yorumcu incelemeye konu olmuştur (krş. Lowith 1960; Roth 1971; Gordon Marshall 1982: 140-57). Bazıları Marx ile Weber arasındaki ilişkiyi esasen hasmane olarak görmüş ve Weber'in Protestan etik tezinin Marksizmi ampirik olarak çürütme girişimi olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekten Albert Salomon, Weber'in "Marx'ın hayaletiyle uzun ve yoğun bir diyalog"a girdiğini ifade etmiştir (1945: 596). Böylece, Weber'in sosyolojisi Marx'ın ekonomik-determinist kuramlarına, çoklu nedenselliği vurgulayan tarihsel bir analiz biçimiyle karşı duruş olarak görülür. Diğerleri her iki düşünce insanı arasında, onların hem toplumsal kuramlarında hem de kapitalizm analizlerindeki yakınlıklara dikkat çekmişlerdir. Her ikisinin de bir yandan indirgemeci ampirisizmin, öte yandan öznel idealizmin aşırılıklarından kaçınan türden bir analize girişmiş oldukları düşünülür (Brown 1978: 17). İyi bilinen yazısında Karl Lowith, hem Marx'ın hem de Weber'in ilgilerini asli olarak insan varoluşunun sorunları üzerinde toplamış ve modern kapitalizmin eleştirel analizini yapmış felsefi sosyologlar olduklarını öne sürer. Gerçekte, diye belirtir, onların sosyolojik yaklaşımları, "Hegel'in nesnel tin felsefesinin bir insan toplumu analizi haline dönüşmesini ifade etmektedir" (1960: 24). Onlar arasındaki ana fark, diye yazar Lowith, Weber'in yalnızca bir teşhiste bulunmasına karşılık, Marx'ın bir tedavi önermesidir. Bu fark onların kapitalizm yorumlarına yansımıştır, çünkü Weber piyasa ekonomisini ve onunla bağlantılı kurumları akılcılığın tam bir vücut bulması olarak değerlendirmişken, Marx açısından kapitalizm esasen sömürücüydü. Her iki düşünür arasındaki benzerlik ve farklılıkları incelerken Lowith, Weber'in Marksizmi dogmatik türde bir kuram olarak görme ve "tarihin materyalist kavramlaştırması"nı vulger, ekonomist ve tek-nedenli bir analiz önerisi olarak yorumlama

yolundaki tutarlı eğilimini kaydeder. Marksizmi böylesi suçlamalara karşı savunma yolunda, bazı yazarlar tarihsel materyalizmin tarihin ekonomik bir yorumu olduğunu reddetmektedirler (örn. Hobsbawm 1965: 17); böylece Weberci sosyoloji ve Marksizm esasen birbirini tamamlayıcı olarak görülmektedir. Lichtheim'in ileri sürdüğü üzere, "Weber'in din sosyolojisinin bütünü zorlanmaksızın Marxçı bir şemaya girer" (1961: 385). Marx ve Weber'in kapitalizmin doğuşu üzerine birbirine karşıt yorumlarını karşılaştıran yararlı bir çalışmada Norman Birnbaum, Weber'in dinsel ideolojinin toplumsal gelişme üzerindeki etkisiyle ilgilenmesi her ne kadar onun Marksizmle polemiksel biçimde karşı karşıya gelmesinden kaynaklanmış olabilirse de, Weber'in düşüncelerini Marx'ın çalışmaları üzerine inşa ettiğini öne sürmektedir. Ekonomik konum ile ideolojik değerler arasında basit ve mekanik bir ilişki olduğu varsayımından kaçınarak Weber, Marx'ta örtük biçimde bulunan inanç sistemlerinin psikolojik işlevleri konusunu açık seçik dile getirmiştir (Birnbaum 1953: 141).

Her ne kadar Guenther Roth (1971) Marx ve Weber arasındaki analitik yakınlığın bazı yorumların önerdiği ölçüde çok mu olduğunu sorgulamış ve Marx'ın Weber üzerindeki etkisinin oldukça abartıldığını ileri sürmüşse de, pek çok yorumcu yine de Weber'in içinde çalıştığı entelektüel ortamın Marksist kuramın hâkimiyeti altında olduğunu vurgulamaktadır. 19. yüzyılın sonunda Lewis'in söylediği gibi, Marksizmin meydan okuması Alman bilimci ve düşünürleri tarafından ciddiye alınmaktaydı ve Weber'in arkadaşı ve meslektaşı olan Werner Sombart, *Modern Kapitalizm* (1902) başlığı altında Marx'ın sermaye hakkındaki görüşleri üzerine bilimsel bir yorum yazmıştı. Weber'in yazıları, bu nedenle Marx'ın çalışmasının eleştirel bir farkındalığını işaret etmektedir ve o sıklıkla Marx'ın bilimsel





katkılarını övme yolunda fazlasıyla çaba göstermiştir. Weber, *Komünist Manifesto*'yu "birinci sınıf bir bilimsel başarı" olarak tanımlar. Ancak pek çok kişi her iki bilimci-düşünür arasında ve Weber'in kuramsal çizgisi tarihsel materyalizmle karşılaştırıldığında kendini gösteren yakınlığa değinmekteyse de, yine de her iki kişilik arasında temel felsefi ve siyasal farklılıklar vardır. Bu farklılıklar, esasen Weber'in ve Marx'ın sırasıyla benimsediği ve hem Lewis hem de Marshall'm belirttiği üzere, birbiriyle uzlaşmaz olan Kantçı ve Hegelci düşüncelerin bir yansımasıdır. Marx'ın evrimciliği ve tarihi yaratıcı bir süreç olarak kavrayışı, insan praksisi üzerindeki vurgusu ve gerçek ile değeri indirgenemez karşıtlıklar olarak görmeyi Hegel gibi reddetmesi ve toplumsal yaşamın son noktada maddi koşullara dayandığı iddiasında bulunması... Tüm bu önermeler Weber tarafından kesinlikle itirazla karşılanacaktır. Öyleyse, Marshall'ın yazdığı gibi, "onların her birinin ampirik ve tarihsel analizlerinde saptanabilecek elle tutulur benzerlikler neler olursa olsun, Marxçı ve Weberci çerçeveler arasında, köprü kurulması mümkün olmayan bir epistemolojik boşluk var olmaya devam etmektedir" (1982: 157).

# III
# Antropolojik Gelenek



## Entelektüalistler: Müller, Spencer, Tylor, Frazer

Aşağı yukarı bir yüzyıl önce düşünce ve bilim insanlarının öncelikli olarak kafa yordukları sorular dinin kökenine ilişkindi. Büyük bir ilgiyle insanların tanrılara inanma noktasına nasıl geldiklerini ve hiçbir dine sahip olmayacak kadar ilkel kabilelerin bulunup bulunmadığını tartışmaktaydılar. Hatta ünlü kaşif Samuel Baker 1866'da Etnoloji Derneği'nde yaptığı konuşmada, Nilotiklerin (ki onlar üzerine Evans-Pritchard daha sonra antropoloji literatüründe artık klasikleşmiş olan monografilerini yayımlayacaktı) hiçbir dinsel inanca sahip olmadıklarını söylemişti. Baker, Nilotikler hakkında, "İstisnasız olarak, üstün bir varlık inancından yoksun olup ne bir ibadet ya da putperestlik formuna sahipler ne de kafalarının karanlığı herhangi bir batıl inanç ışınıyla aydınlamış durumda" diye yazmaktaydı (1867: 231). Victoria çağı antropologları, bu gibi yanlış kavrayışları gidermek yolunda toplumsal düşünce tarihinde ilerici bir rol oynamışlardır.

Viktoria dönemi bilimcileri tarafından ortaya atılan dinin kökenine ilişkin bu üst düzey sorular ile yine onların formülleştirdikleri entelektüel sorunların bir düzenlilik içinde ele alınabilmesini sağlayan evrimsel çerçeve, uzunca bir süredir antropologlar için ilgi çekici ve yol gösterici olmaktan çıktı; bununla birlikte bu Viktoria dönemi bilimcilerinin dine ilişkin doğalcı ve eleştirel çizgileri hâlâ meyve vermeye devam etmektedir. İlginç olan nokta, bu soruları ortaya atanların (özelde Tylor, Spencer ve Durkheim) yalnızca çok yüksek entelektüel kapasiteye sahip olmaları değil, Batı kültürü, özellikle de sosyal bilimler üzerinde hâlâ süregelen bir etkilerinin bulunmakta oluşudur.

Evans-Pritchard (1965), bu erken dönem antropologlarının yazdıkları üzerine yaptığı önemli bir değerlendirmede, rahatsızlık dolu bir kuşkuyla, bir iki istisna dışında bunların karşılaştırmalı din üzerine yazılarıyla en büyük etkiyi yapmış olanlarının ya agnostik ya da ateist olduklarına dikkat çekmektedir. 18. yüzyıl akılcılığının etkisindeki bu bilimcilerin değerlendirmesiyle, "ilkel" dinin geçerliliği diğer dinlerden daha fazla değildi (o da diğerleri gibi bir yanılsamadan ibaretti). Evans-Pritchard şöyle yazar: "Bu antropologlar ilkel dinde Hıristiyanlığa karşı ölümcül etki yapabileceğini düşündükleri bir silah aradılar ve buldular. Eğer ilkel din bir entelektüel hata, duygusal gerginliğin ya da sahip olduğu toplumsal işlevin yarattığı bir serap olarak açıklanabilirse bu, büyük dinlerin de aynı şekilde gözden düşürülebileceği ve bir kenara bırakılabileceği imasını içinde barındırır." Ve devam eder: "Bu antropologlar için dinsel inanç saçmaydı ve dünün, hatta bugünün pek çok antropoloğu için hâlâ öyledir. Fakat söz konusu saçmalıkların açıklamasına gerek duyulmuş, bu da psikolojik ve toplumsal bağlamlarda yapılmıştır" (1965: 15).





Bu gibi konularda Evans-Pritchard, hem inançlı bir Katolik hem de antropolog olmasından kaynaklanan zor ve rahatsızlık veren bir ikilem içindeydi. Her ne kadar Tylor'un, Durkheim'in ve Frazer'in çalışmalarının bütünüyle Hıristiyanlığın altını oymak gibi negatif bir motivasyona dayandığını önermek muhtemelen haksızlık ise de, Evans-Pritchard doğabilimci yorumların tanrısal inançları savunulamaz kıldığının farkındaydı. Antropolojiye yönelik karmaşık, birbirine zıt duygularla yüklü olmasının ve onun bilimsel değil beşeri bir disiplin olduğunda ısrar etmesinin nedeni budur. Ancak önerdiği ("fenomenolojik") metodoloji ("anlamları ve toplumsal önemleri belirlenmek amacıyla tanrı, takdis töreni, kurban gibi inanç ve ritlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi" (17)) ve bu metodolojinin Nuerler ve Azandeler üzerine en önemli monografilerinde başarılı bir biçimde uygulanması, bizzat kaygıyla fark ettiği bir etkiye sahip oldu: Dini "açıklamak", ama entelektüel bir hata ya da saçmalık şeklinde değil de toplumsal anlam ve işlev temelinde bir açıklama. Peter Worsley, haklı olarak Evans-Pritchard'ın kuramsal dilinin esasta bilimsel tınısına işaret ederek bunu alkışlamıştır (1957: 273). Bazı dinbilimciler teistik ve bilimsel açıklamaları rahatlıkla biraraya getirip birleştirirler; Evans-Pritchard ise bunu yapmasını engelleyecek ölçüde fazla iyi bir antropologtu. Fakat bu öncü bilimcilerin yaklaşımlarına ilişkin olumsuz değerlendirmesi, toplumsal düşünceye kendi katkısının da fazlasıyla eleştirel biçimde değerlendirilmesine neden oldu.

Din üzerine teistik bakış açılarının geçerli olduğu dönemde, yabancı inançlara ilişkin yorumlar da teolojik temellere dayanılarak ifade edildi. Örneğin Aziz Augustinus, yakın zamanlara kadar pek çok misyonerce de yapıldığı gibi, bu inançları yorumlarken diğer kültürlerin tanrılarının ve ruhlarının şeytanlar ve cinler (zebaniler), yani gerçek

tanrıdan farklı güçler olduğunu iddia etti. Onların gerçekliği olumsuzlanarak kabul edildi. "Karşılaştırmalı din çalışmalarının babası" nitelemesine en güçlü aday olarak tanımlanabilecek Friedrich Max Müller'in (1823-1900) kuramlarında, bu gibi teolojik yorumlar asli biçimleyici olmuştur (Sharpe 1975: 35).

Bir Alman olan ve Schiller ile Goethe'yle ilişkilendirilen Alman romantik geleneğinden büyük ölçüde etkilenmiş olan Max Müller, yaşamının büyük kısmını Oxford'da bir profesör olarak geçirmiştir. Üstün yetenekli bir dilbilimci ve önde gelen bir Sanskritçe uzmanı olan Müller, Veda metinlerinin çevirileriyle (1849-1862) ve elli cilt halinde yayınlanan paha biçilmez değerdeki *Doğunun Kutsal Kitapları*'nın derlemesiyle haklı bir üne sahiptir. George Woodcock, Gandhi üzerine yazdığı biyografide İngilizlerin Hindistan'a verdiği en büyük armağanın, eski Sanskritçe metinlerin çevirisinde yansımasını bulan geçmişi olduğunu ve bunda da en büyük pay sahibinin Müller gibi bilimciler olduğunu belirtir (1972: 22). Bu çevirilerin yanı sıra Müller din ve mitoloji üzerine pek çok genel inceleme de kaleme aldı ki, bunların arasında 1873'te yayınlanmış olup yakınlarda (1978) yeni baskısı yapılmış etkili bir metin olan *Din Bilimine Giriş*'i belirtmek gerekir. Müller tanrısal olana ilişkin bir inancın tüm insanlık için evrensel olduğunu ve dil ile birlikte etnik kimliğin temelini oluşturduğunu kabul etti. Aziz Augustinus'tan farklı olarak sapkın dinin şeytan işi olmaktan çok tanrının iyi geliştirilmemiş kavramlaştırmalarına dayandığını savundu. Her ne kadar kendisi de Ari ve Semitik (kendi ifadesiyle) "ırklar" üzerinde odaklaştıysa da, dine karşılaştırmalı bir yaklaşım önerisiyle ortaya çıkan Müller, "tüm dinlerde, hatta en aşağı olanında dahi hakikat" bulunduğunu ileri sürdü. Ne kadar mükemmellikten uzak olursa olsun, der Müller, "ne kadar çocuksu olursa olsun, bir din her zaman insan ruhunu tanrının varlığının içine yerleştirir; ve ne kadar mükemmellikten uzak ve çocuksu olursa olsun tanrı inancı insan ruhunun ulaşabileceği ve kavrayabileceği en yüksek mükemmellik idealini temsil eder" (1978: 263). Din, doğal din olarak tüm insanlık için ortaktı ve "sonsuzun mükemmelliği" olarak tanımlanabilecek tüm dinlerin alt yapısını oluşturmaktaydı.





Diğerleri arasında Andrew Lang bu "sonsuz" kavramının fazla soyut ve pek çok insan tarafından yapılan tanrı kavramlaştırmasına oldukça ters olup olmadığını sorguladı. Yine de Müller kendi soyut tanrısını tümüyle dinin temeli olarak aldı ve yaklaşımını De Brosses'un *Le Culte des Dieux Fétiches* (1760) adlı çalışmasında fetişizmi dinin ilk formu olarak öneren kuramlarına karşı ileri sürdü.

Müller ("anlamsız ve değersiz parçacıklara tapınma" şeklindeki) bu gibi inançların bozulmuş olduğunu ve daha önceden mevcut gelişkin ve soyut dinin insanbiçimli formlarının değerini düşürdüğünü ileri sürdü. Müller'in görüşleri sonraları, dinin ilk biçimlerinin tektanrıcılık temelinde çıktığını ileri süren Alman "Kültür Çemberi" *[Kulturkreis]* okulunun Katolik antropologları tarafından küçük değişikliklere uğratılarak benimsenmiştir.

Veda metinlerinin dinini ilk ve en ideal biçim olarak alan Müller dinin kökenlerini aramaya yönelmiştir ve Vedanta felsefesi üzerine verdiği derslerden (1889) aktarılan şu satırlar, onun tezini iyi özetlemektedir:

> Veda ilahilerinde Tanrısallığın ilk ifşasını, şaşkınlık ve kuşkunun ilk ifadelerini, bu görünür ve fani dünyanın ötesinde görünmez, baki ve kutsal bir şey olması gerektiğinin ilk keşfini buluyoruz. Rig-Veda'nın ilahilerini okuyan hiç kimse en ilksel Aryan dini ve mitolojisinin kökeninin ne olduğu konusunda kuşkuyu daha fazla sürdüremez... [Tanrılara ait] dikkat çekici isimler, bize onların başlangıçta doğa, ateş, su, yağmur ve fırtına olgularının, güneşin ve ayın, cennetin ve dünyanın isimleri olduğunu anlatır.

Bu Müller'in psikolojik din kurumının özüdür. Tanrı (sonsuz olan) düşüncesi duyusal deneyimden çıkar. Dolayısıyla, onun kaynağını vahiyde ya da başka dinsel sezgi ya da yetenekte aramak zorunda değiliz; ilk dinsel kavramlaştırmalar, doğal olguların kişileştirilmesinden kaynaklanmışlardır.

Folklor araştırmacısı Andrew Lang ve diğer pek çokları tarafından yapılan yıkıcı eleştirilere bağlı olarak Müller'in kuramı, kendi yaşadığı dönemde bile bir anakronizme olmaktan kurtulamadı ve Müller hiçbir zaman çağdaşı Spencer ve Tylor gibi kendi yaşadığı dönemden sonra da süregiden bir etkiye sahip olmadı (farklı bir yorum için bkz. Chaudhuri 1974).

Kendi döneminin düşüncesi açısından değerlendirildiğinde, Herbert Spencer bir anıttı ve Darwin dahi onu kendinden üstün saymıştır. O, Victoria dönemini herhangi bir başka düşünce ve bilim insanından çok daha iyi örnekler ve filozof Henry Aitken, onu çok yerinde olarak "evrimin peygamberi" şeklinde tanımlar. Her ne kadar organik evrim kuramına ilk bilimsel temelini veren Darwin olsa da ve onun *Türlerin Kökeni* (1859) adlı eseri evrimsel kuramın gününü tam olarak başlattıysa da, evrim kavramının kökeni kuşkusuz ki Darwin değildir. Bu kuramın ana düşünceleri uzun bir süredir kültürel matrisin bir parçası olmuştur ve antropolojiyi "Darwin'in çocuğu" olarak düşünmek ya da Spencer'in Darwin'in kuramını toplumsal yaşama uyguladığını sanmak yanlıştır. Gerçekte Spencer'in evrim üzerine bazı anahtar düşünceleri Darwin'in klasik çalışmasının yayımlanmasından çok yıllar önce yayımlanmıştır.

Spencer'in sosyolojisi, onun mevcut bilimsel bilginin tümünü materyalist bir temelde bütün (inorganik, organik ve toplumsal) dünyanın betimsel olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde düzenleme girişiminde bulunduğu "sentezci felsefesi"nin bir parçasıydı. Tüm felsefesi, evrimsel değişmenin bir yandan sürekli artan bir farklılaşma, öte yandan ise sürekli artan bir bütünleşmeden meydana geldiği temel aksiyomu üzerine kurulmuştu. Darwin'in çalışmasından iki yıl önce yayımlanan ünlü eseri "İlerlemenin Yasası ve Nedeni"nde ortaya koyduğu üzere,

> Bu organik ilerleme yasası, tüm ilerlemelerin yasasıdır. İster dünyanın, isterse Toplum'un, yönetimin, manüfaktürün, ticaretin, dilin, edebiyatın, bilimin, Sanat'ın gelişmesinde olsun, basitten karmaşığa doğru aynı evrim bütün olarak birbirini izleyen farklılaşmalar halinde yer alır. En erken izlenebilir kozmik değişmelerden uygarlığın en son sonuçlarına kadar, türdeş olandan çeşitli olana doğru bir dönüşüm ilerlemenin özünü oluşturur (1966: 154).

Öyleyse üzerinde durulan ister dünyanın oluşumu, türlerin evrimi, isterse insan kültürlerinin gelişimi olsun, Spencer'e göre evrim kuramı doğru kabul edilmektedir. Onun kuramsal ilgisinin sınırları gerçekten de şaşırtıcıdır ve pek çok düşünce ve bilim insanından daha fazla Spencer düşüncelerinin kendisine atıf yapılmaksızın başkaları tarafından sahiplenilmesinden muzdarip olmuştur. Örneğin Robert Fletcher, Teilhard de Chardin'in Spencer'in temel önerilerinden nasıl yararlandığını, onları gizemli bir giysiye nasıl bürüdüğünü ve kendi özgün düşünceleri olarak nasıl ortaya attığını belirtmektedir (1971: 327). Daha da kötüsü, modern sosyolojinin başlangıç noktası olarak Pareto, Durkheim ve Weber'in çalışmalarının altı çizilerek 1890'lara gereğinden fazla yapılan vurgu ile Spencer'in sosyal bilimlere katkısı bütünüyle inkâr edilmiştir (bkz. Parsons 1937; Hughes 1958).

1820'de Derby'de doğan Spencer, konformist olmayan bir geçmişe sahipti. Kendisine verilmek istenen tüm nişan ve ünvanları reddetmiş bir kurumsal yabancı olarak, üni-

versiteye hiç devam etmemiş bir kendi-öğrenendi. İlgi alanları dar olup tarih, edebiyat ve klasikleri dışta bırakarak esasen doğal ve toplumsal bilimlerde odaklaşmıştı. Bir "deha dogmatiği" olarak tanımlanan Spencer, yaşamının çoğunu kendi "sentezci felsefe"si, büyük kozmik evrim kuramı üzerinde çalışmış bir münzevi olarak geçirmesine neden olan bir "mimarlık güdüsü"ne sahipti. Spencer üzerine önemli çalışmasında J. D. Y. Peel onun bir *bricoleur* ["yaptakçı"], "muazzam ölçekte bir kültürel zanaatkâr" gibi çalıştığını öne sürer (1971: 29). Spencer, Beatrice Webb'e, hiç âşık olmadığını ve yaşamaktan tek anladığının kendi düşüncelerinin ortaya çıkmasına adanan bir varoluş olduğunu söylemesiyle ünlüdür. Biyoloji, psikoloji, sosyoloji, ahlâk ve eğitim alanlarında ürettikleri çok etkileyicidir ve Harry Barnes "onun sisteminin Aristoteles'ten bu yana tek bir insan aklının en etkileyici ürünlerinden birini temsil ettiği"ni öne sürmeye kadar gider (1948: 82). Onun sosyolojisi ve "süperorganik" kuramı, pek çokları tarafından belirtildiği gibi, yönelim olarak Darvinci olmaktan çok Lamarckçı olan evrim kuramı üzerinde sağlam biçimde inşa edilmiştir. Spencer ile Darwin'in kuramları arasındaki farkı Peel, Darwin'in kuramının doğal seçilim mekanizmasıyla her bir türün değişimini açıklarken, Spencer'in kuramının doğanın, zorunlu [işleyiş] süreciyle birlikte, bütünsel (fiziksel, organik ve toplumsal) düzenlenimini açıklama girişiminde bulunduğunu söyleyerek özetler. Böylece, Marvin Harris'in, Spencer'in "tarihi biyolojileştirdiği" önerisini karşılamak üzere Peel onun aynı zamanda "biyolojiyi tarihleştirdiği"ni kaydeder (1971: 142-3). Spencer'in evrimci kuramı, Darwin'in organik evrim kuramı ile Lamarck'ı varoluş için mücadele temelinde buluşturmuştur. İyi bilindiği üzere, "en uygun olanın hayatta kalması" ifadesini ortaya çıkartan Spencer'dir, ancak paradoksal biçimde Spencer için en uygunlar, karşılıklı işbirliğine dayalı





toplumsal yaşama uyarlanmış olanlardır. Fakat sonra, pek çokları tarafından da doğrulandığı üzere, Spencer'in yazılarında bir çok paradoks belirir. Spencer özde bilimsel bir rasyonalisttir ve her ne kadar *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] bireyciliğinin güçlü bir savunucusu olsa da antimilitarist ve antiemperyalist duygular da dile getirmiştir. (Spencer'in toplumsal ve siyasal düşünceleri üzerine yararlı tartışmalar için bkz. Barnes 1948, Peel 1971 ve Wiltshire 1978.)

*Kültür ve Toplum* adlı çalışmasında Raymond Williams, "19. yüzyıl İngiliz toplumsal düşüncesinin en önemli gerçeklerinden biri[nin], orada *laissez-faire* toplumuna karşıt biçimde, karşılıklı ilişkiyi ve karşılıklı bağımlılığı vurgulayan bir organik [toplum] kavramlaştırmasının gelişmesi" olduğunu kaydetmektedir (1958: 146). Peel bu alıntıyı anarak hem aşırı bir *laissez-faire* liberali olan hem de organik toplum benzetmesinin en sistematik sunucusu olan Spencer'i ne yapacağımızı sorar (1971: 169). Spencer, herhangi bir başka düşünce ve bilim insanından çok daha fazla açık ve sistematik şekilde bir organizma olarak toplum kavramlaştırmasının savunuculuğunu yapmıştır. Wiltshire'in söylediği gibi, bu benzetme, "Spencer'in ilk yazılarından sonunculara kadar bir zor/karmaşık bir düşünce havası estirir" (1978: 230); 1850'den *Sosyoloji'nin İlkeleri*'ne (1876) kadar. Spencer, toplum ile bir organizma arasında benzetme geliştirirken onun sınırlılıklarının ve [toplum ve organizma arasındaki] farklılıkların ayırdındadır. Ancak Aristoteles ve ondan önce Comte gibi, Spencer benzetmeyi ciddi olarak ele almıştır ve evrimcilikle birlikte organik toplum kavramlaştırması onun sosyolojisinin temel ilkesi olmuştur. Her ne kadar Comte'un ve Spencer'in çalışması arasında, her ikisinin de düzen ve ilerlemeyi karşılıklı bir yakınlık içinde görmesi bakımından belirgin benzerlikler varsa da, Spencer hiçbir şekilde basit anlamda

pozitivist değildir. Evet o, doğal ve sosyal bilimlerin ortak bir mantıksal ve metodolojik temeli paylaştıklarını ileri sürer ve buna bağlı olarak bir "toplumun doğal bilimi" savı ortaya atar; ancak bir aşırı-bireyselci olarak Bentham'ın faydacı kuramlarına şiddetle saldırmış ve bilimsel bir ahlâkçılık, gerçek ve değer arasındaki ikiliği ortadan kaldıran doğal bir etik kuramı ileri sürmüştür. Spencer pozitivizm ile organikçiliği bir araya getirip bütünleştirmeye çalışmış olabilir, ancak Martindale'in uzun zaman önce kaydettiği gibi (1961: 53), onların arasında içsel bir gerilim vardır. Bununla birlikte, Spencer'in sosyolojisindeki en ciddi zaaf, onun işlevselciliğinin, rasyonalist ve özgürlükçü politikalarla birleşik, ama çok fazla duragan ve muhafazakâr bir havaya sahip olmasının da ötesinde, kapitalist üretim ilişkilerinin güç ilişkileri olduğu gerçeğini gözlerden gizlemesidir: Onun öğretilerini izleyen çağdaş anarko-kapitalistler Hayek ve Rothbard gibi, Spencer, devletle sermaye arasındaki hayati bağı görmeyi başaramamıştır.

MacRae'nin önerdiği gibi, Spencer'in 19. yüzyılın en büyük sosyoloğu olduğu savı tartışmalıdır; ancak onun temel düşüncelerinin ve kavramlarının sonraki dönemlerin antropologları ve sosyologlarının yazılarına, bunun yanı sıra modernleşme kuramcılarının yazılarına nüfuz ettiğini çok az insan inkâr edebilir. Bu nedenle onun pek çok önemli sosyal bilim tarih eserinde ender olarak anılması çok daha şaşırtıcıdır (örn. Sorokin 1927; Lowie 1937; Evans-Pritchard 1981). O gerçekten gözardı edilmiştir!

Spencer (Abraham'ın tanımlamasıyla (1973: 194) "muazzam bilgi ve sıkıcı gereksizlikler harikası" olan) *Sosyolojinin İlkeleri* (1876) adlı çalışmasının geniş bir kesimini dinin bir tartışmasına ve daha spesifik olarak da yazısız halkların dinsel inançlarına ayırmıştır. Tartışma bir dereceye kadar Spencer'in yazısız halkları kültürel ve entelektüel olarak aşağı görmesiyle maluldür, ancak onun esas savı, "ilksel" insanların akılcı ve bilimsel bilginin kendi kültürlerindeki yetersiz gelişmesi göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde geçerli ve akılcı çıkarsamalar yapmakta olduklarıdır. Spencer doğaüstü ile doğal arasındaki ayrımın düzenli nedensellik düşüncesine bağlı olduğunun, dolayısıyla bu ayrımın gerçekte yazısız halkların düşüncesini yansıtmayabileceğinin farkındadır. Bununla birlikte o, doğaüstü inançların doğuşunu açıklamaya çabalamıştır. Doğa olgularını, özellikle de ölüm ve rüya deneyimleriyle ilgili olanları gözlemleyerek, tarihöncesi insanlar ikilik kavramını, yani beden ile ruh ya da tin arasındaki ayrımı kavramlaştırmıştır. Bu ikilik düşüncesi diğer bazı deneyimler tarafından güçlendirildi: geçici bilinçdışılıklar, kendinden geçme halleri, sudaki yansımalar ve benzerleri. Böylece Spencer, ölülerin ruhlarına inancın, en eski doğaüstü inançların temelini oluşturduğunu öne sürmüş oldu. "Bir doğaüstü varlığın izi sürülebilir şeklindeki ilk kavramlaştırma, bir hayalet kavramlaştırmasıdır" diye yazdı (1876: 281); ancak bu kavramlaştırma muğlaklık ve avcı-toplayıcı topluluklar arasında çeşitlilik sergileyebilir. Kavramlaştırma, başka türlü açıklanamaz olan olaylar ve olgulara ilişkin çıkarsamalar temelinde yapılan bir akli açıklama olup, doğal açıklamalar nosyonu ise, ancak daha karmaşık toplumlarda gelişme bulacaktır. Ölü ruhlar düşüncesi, daha uzak ve önemli ataların ilahi varlıklar ve onların mezarlarına konulan adakların da ritüel yatıştırmaların temeli olmasıyla tanrılar düşüncesine gelişti. Böylece Spencer, "atalar tapımı her dinin kökenidir" sonucuna vardı (411) ve zengin bir etnografik malzemeye gönderme yaparak ölülerin ruhuna inancın, fetişizmden farklı olarak evrensel olduğunu sergiledi. Daha da öte Spencer, totemik inançların atalar tapımının olağandışı bir biçimi olduğunu ileri sürer. Fakat o, bunun da ötesine gitti ve büyü ile din arasındaki

farkı ve çoktanrıcılıktan, bilginin artışıyla, ilk yöneticilerin kutsal kişilikler olarak kavrandıkları gerçeğinin bilinmesiyle tektanrıcılığa doğru ve oradan, daha özelde "kilise hiyerarşileri"nin doğuşuna ve doğasına, ayrıca onların yerine getirdikleri toplumsal işlevlere kadar gidiş sürecini tartıştı. Bu din kuramı psikolojik ve evrimseldir, bu nedenle de (üstelik din sosyolojisi için sanal bir genel çerçeve sağlamış olmasına karşın) Spencer'in din üzerine yazıları karşılaştırmalı din öğrencileri tarafından genellikle gözardı edilmiştir. Bununla birlikte, hem Evans-Pritchard hem de Radcliffe-Brown'un kabul ettiği gibi antropolojik kuramın en önemli kavramlarından bazılarını ortaya çıkartan Spencer'dir.

Müller ve Spencer'in her ikisi de, Evans-Pritchard'ın "masabaşı bilimcileri" dediği türdendiler. Müller Hindistan'ı hiç ziyaret etmedi ve Spencer yaşamının pek çoğunu bağımsız bir araştırmacı olarak, bir yakın arkadaş edinmesini hemen hemen olanaksızlaştıracak ölçüde akademik çalışmalarına yoğunlaşmış olarak geçirdi. Çarpıcı bir karşıtlık teşkil edercesine, sosyal antropolojinin kurucusu olarak tanımlanan Edward Tylor (1832-1917), yirmi dört yaşındayken ilk antropolojik çalışması için kışkırtıcı etkide bulunacak Meksika seyahatini yaptı. Sağlık sorunları nedeniyle Meksika'ya giderken, Havana'da bir otobüste, onu Meksika'daki araştırma gezisine katılmaya davet eden Henry Christy adında heyecanlı bir arkeologla tanıştı. Gezi Tylor'un hayal gücünü ve tarihöncesine ilgisini harekete geçirdi ve o bu geziyi anlatan, romantizminin yanında, insan kültürünü karşılaştırmalı incelemenin ilk girişiminde bulunduğu gezi notlarını yazdı: *Anahuat*. Bu kitabın alt başlığı *Meksika ve Meksikalılar: Eski ve Modern* idi (1861). Bunu takiben ana olarak din konusuna hasredilmiş olan önemli çalışması *İlkel Kültür* (1871), Tylor'u bir antropolog olarak üst düzeye yerleştirdi. Din bakımından Quaker mezhebinden ve sıkı bir Katolik-karşıtı olan Tylor, İngilizce konuşulan dünyada üniversitedeki ilk bilinen antropoloji kadrosunu 1884'te Oxford'da antropoloji okutmanı olarak aldı. Yazdığı antropolojiye giriş kitabında Paul Bohannan, Tylor'un öncü niteliğinde bir düşünce ve bilim insanı olduğu görüşünü kuvvetle dile getirmekte ve onun çalışmalarını kendi dönemindekiler içerisinde zamanın sınavından tek başarıyla çıkanlar olarak değerlendirmektedir (1969: 311-15). Mary Douglas, daha ihtiyatlı bir tutumla yaklaşarak, Tylor'u yalnızca "eski kalıntıların bize geçmiş hakkında ne anlatacağı"yla ilgilenen bir folklor araştırmacısı olarak değerlendirir (1970b: 24). Onun duyguları anlaşılabilir olsa da, Tylor'da folklora ilginin ötesinde başka şeyler vardır.





Tylor'un, amacının "kültürün gelişmesi"ni tartışmak olduğunu belirttiği *İlkel Kültür* adlı kitabı, 19. yüzyılın tipik bir ürünüdür ve Spencer'in çalışması gibi, yönelim bakımından hem evrimci hem de entelektüalisttir. Kitap, öncü niteliğinde ve süreklilik taşıyacak değerdeki, onun etnografik verilerinin çoğunun yetersizliği düşünüldüğünde daha da kayda değer hale gelen bir fikirler hazinesi içermektedir. Belki Tylor'un temel fikirlerinin bazılarını kısaca maddeleştirmekte yarar vardır.

Tylor, antropolojiyi öncelikle "kültür bilimi" olarak tanımladı ve "kültür ya da uygarlık bir toplumun üyesi olarak insanın kazandığı bilgi, inanç, sanat, ahlâk, hukuk, gelenek görenek, benzeri yetenek ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bütündür" diye yazdı. O, insan kültürünün genel ilkelerden hareketle incelenebilecek nitelikte olduğunu ve genel aşamalar halinde evrimleşmiş olarak değerlendirilebileceğini düşünmüştür. Bu görüş kültüre ve uygarlığa sahip olmadıkları yaygın biçimde düşünülen halkların kültürlerinden ya da "uygarlık"larından konuşmayı mümkün hale getirdiği için önemli bir dönüm noktasıdır.

İkinci olarak Tylor, kültürel evrimin üç ana aşamasım çıkartmıştır: Vahşet ya da avcı-toplayıcılık aşaması; hayvan ve bitki evcilleştirmeyle karakterize edilen barbarlık aşaması; yazının icadıyla başlayan uygarlık aşaması. Tylor, yazının, tarih ile bilginin gelecek kuşakların yararına olacak şekilde kaydedilmesini olanaklı kılmakla, "geçmişle geleceği entelektüel ve ahlâki gelişmenin kopmaz zinciri halinde birbirine bağladığı"nı düşünmüştür.

Tylor'un hiçbir şekilde Spencer'inki kadar sistematik olmayan insanın kültürel evrimi şeması, öyle anlaşılmaktadır ki, zorunlu ve kesintiye uğramayan bir gehşme olmanın ötesinde, hayal gücünden çok kanıtlardan beslenen bir gelişme örüntüsü olarak düşünülmüştür. Tylor tüm dünyadan kendi sorunsalının bağlamı dışında elde edilmiş verileri almış ve onları önceden kavramlaştırılmış bir plana göre dizilimsel bir şema halinde düzenlemişse de, bu yaklaşım o zamana değin seyyahlar ve misyonerler tarafından kaydedilmiş karmakarışık etnografik malzemeye de anlam kazandırmış gibi görünmektedir.

Evrimsel kuram, özellikle de din gibi spesifik kurumların evrimi temelinde şekillenmiş olan kuramlar, sonraki dönemlerin antropologları tarafından oldukça yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuşsa da, Spencer ve Tylor gibi kültürel evrimciler kuramsal bir ilerlemeye yol açmışlardır. Pek çok düşünür ve bilimcinin insanlığı doğuştan gelen özelliklerine göre "ırkçı" çizgilerle (hatta farkh alttürler halinde) bölmeye başladıkları bir zamanda, evrim kuramı, Pocock'un da kaydettiği gibi, insanlığın temelde mevcut birliğini yeniden yerine oturtmuştur, çünkü Tylor'un temel önkabullerinden biri, insan doğasının temelde tekbiçimli olduğu düşüncesine dayanan "insanlığın psişik birliği" ilkesiydi. Lienhardt'ın kaydettiği gibi, Tylor *İlkel Kültür*'de "vahşiler"e ilişkin olarak Darwin ve Frazer'in çalışmalarını kusurlu kılan türden üstünlük duygusu ve sansasyonellik zaafına asla düşmez (1969: 85).





Üçüncü olarak, Tylor'un evrimciliğinin önemli bir yanı "kalıntılar" kavramıdır ki, bunlar kendi deyişiyle, "alışkanlıkların zorlamasıyla, içinde kendi özgün yuvalarından farklı yeni durumdaki bir topluma taşınmış usuller, gelenek görenekler, fikirler ve benzeri öğelerdir; bu şekilde bunlar, kültürün daha eski durumunun kanıtları ve örnekleri olarak kalırlar" (1871: 16). Böylece, var olan kalıntılar (dinsel öğreti ya da ritüel unsurlar) geçmişin tarihine ışık tutarlar; dolayısıyla, Douglas'ın Tylor'un özde bir antropolog olmayıp folklorist olduğu iddiasına varılmış olur.

Dördüncü olarak, Tylor'un evrimci çizgisi dikkate alındığında, onun dinin kökenine ilişkin bir kuram ortaya koyma çabasında olduğu söylenebilir ve Victoria dönemine mensup muhatapları gibi o da sınırları insan deneyimi alanı içerisinde kalan bir yanıt arayışında olmuştur. Bu nedenle, dinsel doktrin ve pratiklerin açık bir şekilde doğal olgular, insan aklının ürünleri olduklarını, doğaüstü müdahaleler olmadıklarını düşünmüştür. O, çalışmasına bir din tanımı ile başlar ve asgari bir tanımlama olarak dinin "ruhsal varlıklara inanç" olduğunu öne sürer. Animizm olarak ifade ettiği bu inancın tüm dinsel sistemlerin temelinde yer aldığını düşünür ve onu seküler materyahzmle bir karşıtlık içinde değerlendirir. Tylor "ruhçuluk" kavramını kullanmayı istemiştir, ancak bu sözcük o sırada modern bir mezhebe maledilmiş olup spesifik çağrışımlara sahipti. Bu nedenle, başka bir terimi devreye sokmak zorunda kaldı. Karşılaştırmalı din üzerine çalışmış pek çok yazar, dinin başlangıcının animizmde yattığını öne sürerek ya da yazısız halkların dinini animizm olarak tanımlayarak Tylor'un temel öncülünü yanlış anlamış gibi görünmektedirler. Animizm tüm dinlerin "temeli"ydi ve Tylor'un önerdiği gibi iki boyuta sahipti: Ruhlara inanç ve tinsel

[manevi] varlıklara inanç. Maddi şeylerden bağımsız olarak var olan bir ruh ya da tin nosyonu nasıl doğdu? Tylor, aşağıdaki yanıtı verir:

> Düşünen, ancak daha düşük bir kültür düzeyinde olan insanlar iki grup biyolojik sorundan derinden etkilenmiş gibi görünürler. İlk aşamada canlı bir beden ile ölü beden arasındaki farkı yapan nedir; çalışma, uyku, trans, hastalık ve ölüme ne[ler] neden olmaktadır? İkinci aşamada, rüya ve trans-benzeri durumlarda görülen bu insan biçimleri nelerdir? Bu iki grup olguya bakarak, eski vahşi filozoflar muhtemelen her insanın kendisine ait iki şeyi, adlandırmak gerekirse, onun bir hayatı bir de hayaleti olduğu açık çıkarımıyla ilk adımlarını attılar (Lessa ve Vogt 1972: 12).

Daha sonra Tylor, insan ruhu ya da tini kavrayışının insan kültürleri arasında evrensel olduğunu göstermeye girişti. Aynı zamanda (örneğin gölge, yaşam, rüzgâr, soluk gibi) belli düşünceler ile dinsel ruh ve tin kavramları arasında sıklıkla bir dilsel bağlantı olduğunu; yazısız kültürlerde hayvanlar, bitkiler ve cansız nesnelerin sıklıkla "ruhlar"a sahip görüldüğünü belirtmektedir. Tylor, bunu ilk "ruh" kavramlaştırmasının bir gelişimi olarak görmüştür. İzleyen aşamada bu inanç doğal olay ve olguları açıkladığına inanılan tinsel varlıklar düşüncesine ve çoktanrıcılık da nihai noktada birçok tanrıların gücünün, artık tek bir tanrıya atfedildiği ("uygar insanın animizmi" olan) tektanrıcılığa doğru gelişmiştir.

Tylor'un kuramı, bu şekilde ilksel insanın akılcı ve bilimsel bir filozof olduğunu varsaymıştır; tinler kavramı akıldışı bir düşüncenin ürünü değildir; yazıöncesi dinsel inanç ve pratikler "aptalca" ya da "çeşitli ahmaklıkların çöp yığını" değildir; onlar tutarlı ve mantıklı olup, özde akli düşünce ve ampirik bilgi temelinde ortaya çıkmıştır. Tylor, her ne kadar Spencer gibi "animistik" düşünceyi





pek çoğumuzun çocukluk döneminde tecrübe ettiği duygulara bağlamışsa da (bunu daha sonra Freud ve Piaget de ele alacaklardır), Evans-Pritchard'ın ima ettiği gibi, dinin basitçe bir yanılsama olduğunu hiçbir zaman düşünmemiştir. Ne de "tin" ve "ruh" nosyonlarını birbirinden ayırmada başarısızdır: O, bunların animizmin "iki büyük dogması" olduğunu önermiştir; ancak Evans-Pritchard'ın Yahudi düşüncesinin temelinde yer aldığını ileri sürme çabasını gösterdiği bu ayrım hiçbir şekilde evrensel değildir; çünkü bireyin ruhu pek çok kültürün mistikleri tarafından basitçe tanrının bir parçası ya da dünyanın tini olarak düşünülmüştür.

Ancak Evans-Pritchard'ın, Tylor'un din kuramı üzerine ana eleştirisi geçerlidir; çünkü bu kuram entelektüalist bir yorum olduğu için "işte-öyle bir öykü" niteliğindedir. Evans-Pritchard'ın söylediği gibi, "Ruh ve tin düşünceleri Tylor'un önerdiği şekilde doğmuş olabilirler; fakat bunun böyle olduğunu kanıtlayacak bir veri yoktur" (1965: 25). Bununla birlikte, Lowie'nin gösterdiği gibi (1948: 108), onu daha iyi ve geçerli kılacak herhangi bir rakip kuram da yoktur; ki bu, günümüzde din üzerine çalışmalarını sürdürenlerin dinin kökenine ilişkin entelektüel araştırmalarla daha fazla uğraşmamalarının nedenlerinden biridir.

Son olarak, Tylor'un çalışmasının önemli bir yanı, onun büyü kavramına ilişkin kuramıdır. Pek çok çağdaşı gibi Tylor da, dünyaya üç temel bakış biçimi olduğu görüşünü savunmuştur: Bilimsel, büyüsel ve dinsel. Tylor büyücülerin şeyleri benzetmeyle ve fikirlerin ilişkisi yoluyla sınıflandırdıklarını iddia etti; bu, aklın fikirleri (duyumları) benzerlik, zaman ve mekânda yakınlık ve neden-sonuç ilişkisi olarak üç ayrı şekilde birbirine bağladığını öne süren Hume'dan kaynaklanan ampirisist bir kuramdır. Bu nedenle, büyü süreci gayet akılcı ve bilimseldir; fakat büyücü bilim insanının yapmadığı bir hata yapar: Benzerlik ve yakınlık temelinde

sınıflandırılan şeyler arasında da nedensel bir bağlantı olduğu önkabulünden hareket eder. Tylor tarafından anılan en iyi örnek, altın yüzüğün sarılığı tedavi edeceği şeklindeki Yunan inanışıdır. O halde, büyü Tylor için bilime benzer bir etkinliktir: Esaslı gözleme dayanır; kişisel olmayan güçlere inancı içerir (oysaki din "kişiselleşmiş" tinsel varlıklara inançtır) ve insan düşüncesindeki ilk adım olan sınıflayıcı bilgiye bağlanır. Bu nedenle, büyü bir "tehlikeli aldanış"tır, işe yaramayan bir bilimdir. Büyü ile bilim arasındaki fark, aralarında kurulan bağın öznel ve simgesel olduğu olgular arası ilişkiler ile bu bağın nesnel ve nedenselliğinin de deneylerle kanıtlanabilir olduğu olgular arası ilişkilerin farkıdır. Fakat Tylor'un önemli gördüğü nokta, büyüsel inançların altında yatan bir mantığın olduğudur ve Burrows'un öne sürdüğü gibi, Tylor büyüsel inançların tuhaflığını bir kenara bırakarak, onları zihinsel süreçleri özde bizimkiyle aynı olan insanların inançları şeklinde anlaşılabilir kılan ilk kişidir (1966: 249).

Dahası, fetişizm üzerine tartışmasında Tylor "Her Şey Parlak ve Güzel" adındaki ünlü ilahide dile getirilen,

*Putperest tüm körlüğüyle*
*Eğilir önünde ağacın ve taşın*

şeklindeki ifadenin saçmalığını açığa çıkartır; çünkü hiçbir insan maddi nesnelere basitçe maddi nesneler oldukları için tapınmaz; hayvanlar, bitkiler ve cansız nesneler yalnızca simgedir. Bu şekilde Tylor büyüsel-dinsel olgulara entelektüalist yaklaşımın yanı sıra simgesel bir yaklaşım da başlatmıştır. Simgesel yaklaşım, kuşkusuz pek çok yönden tam anlamıyla panteist ve mistik olmakla birlikte, aynı zamanda özgür bir düşünür olan büyük akılcı filozof Spinoza'ya (1951) kadar geri gider; Spinoza, Kitabı Mukaddes'in harfiyen yorumlanmaması gerektiğini, onun yalnızca eğretilemelerden ibaret olduğunu öne sürecek cürete sahipti. Bu ise, onun çalışmasının Katolik kilisesi tarafından yasaklanmasına, kendisinin de yaşamının büyük kısmında takibata uğramasına neden oldu.





Tylor, yazısız kültürlere mensup olanların büyüsel inançlara, bunların yanlışlığı bilimsel bir gözlemciye apaçık göründüğünde dahi inanmayı neden sürdürdükleri sorusuyla da hesaplaşmıştır. Bu konuda bazı nedenler öne sürdü. İlkin, büyü ampirik olarak işe yarar gibidir: Yağmur ritüellerini, hemen yağmayabilirse de, sıklıkla er ya da geç yağmur izler. İkinci olarak başarısızlık büyüsel işlemin uygulanış biçiminde, ritüelde ya da efsundaki hatalara veya yapılan hazırlıktaki ya da tabuların uygulanmasındaki yetersizliklere bağlanır. Ritler, etkilerinin yetersiz olmaması için sıklıkla tekrarlanır. Üçüncü olarak, büyüsel ritler, düşman kuvvetler, özellikle diğer büyücülerin hileleriyle boşa çıkartılabilirler. Son olarak, kanıt sayılan şeyler çeşitlidir, çünkü başarı ya da başarısızlık değerlendirmelerine ilişkin bir esneklik söz konusudur. Bohannan'ın ileri sürdüğü gibi, "altıda bir başarı bilim için yetersizdir, fakat büyüsel bir konumu kanıtlamak için yeterli olabilir" (1969: 314).

Tylor'un ortaya attığı pek çok temel "gerçek", sonraki yıllarda sorgulanmıştır ve Lowie'nin *İlkel Din* adlı çalışması bu eleştirilerin özetini özlü bir şekilde verir. Dinin "kökenleri" sorusunun "ortaya çıkartılamaz bir sır" olduğunu ileri sürmüş ve pek çok çağdaşından farklı olarak hiçbir şekilde evrimci kurama eğilim duymamış yetkin folklorist ve yazar Andrew Lang, bir "yüce Tanrı" kavramlaştırmasının pek çok kabile toplumunda bulunduğunu vurgulamıştır. Bu şekilde *Dinin Kökeni ve Gelişmesi* (1912) adlı incelemesinde tektanrıcılığın en "arkaik" halklarda (Tasmanyalılar ve Andaman Yerlileri) bulunduğu ve daha sonra çoktanrıcı kavramlaştırmalar tarafından bu inanışların üstünün örtüldüğü önermesiyle ortaya çıkan Katolik antro-

polog Peder Wilhelm Schmidt tarafından değerlendirilmiş bir düşünce olan "ilkel tektanrıcılık" görüşü vardır. Bu, evrimci şemasında Spencer'in çoktanrıcılığın tektanrıcılığı öncelediği kuramının tamamen tersine dönmüş halidir.

Tylor'un bir diğer izleyicisi Robert Marett, animizm nosyonunun en temel dinsel kavramlaştırma olmayıp dinin köklerinin kişiselleşmemiş bir doğaüstü güç düşüncesinde bulunduğunu öne sürmüştür. Marett pek çok kültürde kutsal gücün bir büyüsel-dinsel kavramlaştırması (Irokualarda *orenda*, Melanezya'da *mana*) bulunduğunu belirtmiş ve bunu dinin daha erken bir animizm-öncesi evresinin örneği olarak düşünmüştür. Durkheim "totemik ilke" nosyonuyla benzer bir kurama sahiptir.

Lang ve Marett'in antropolojik ilgileri klasik eserlerden istim alarak gelişmiştir; aynısı Glasgow Üniversitesi'nde Latince ve Yunanca alanında ödül kazanmış ve Platon'un idealizmi üzerine bir tez yazmış olan James Frazer (1854-1951) için de geçerlidir. Tylor'un *İlkel Kültür*'ünün okuması, onun ilgisini antropolojiye yöneltmiştir.

Frazer, çalışmasını değerlendirmenin oldukça güç olduğu bir antropologtur. Ioan Lewis (1971), onun *Altın Dal* adlı eserinin bir "gereksiz şeyler anıtı" olarak değerlendirildiğini söyler ve Mary Douglas (1970b), onun çalışması ile yazılarında dışavurduğu "ilkel" insanlara yönelik "gizlenmemiş tiksintiyi" şiddetle eleştirir. Fikirler nasıl da değişiyor. Daha önceki onyıllarda Frazer, Spencer ve Tylor'la birlikte sosyal antropolojinin kurucularından biri olarak kutsanmıştı. Özellikle Malinowski, *Altın Dal*'ı "antropolojinin en büyük başarısı" olarak tanımlamış, onun tarzından ve etkisinden övgüyle söz etmiş, ayrıca, Frazer'in yazıöncesi halkların düşünce ve eylemlerini ele alışında temelde mevcut hümanizm ile olağanüstü sempati ve anlayışı olumlamıştı (Malinowski 1963: 268-92).





Açık söylemek gerekirse, ne yerme ne de cilalı övgü sözleri bizim Frazer'i anlamamıza yardımcı olur; ne de onu daha sonraki akademik çalışmaların yetersiz bulacağı kuramları ve tutumları benimsediği için eleştirmek yerinde bir harekettir. Sir James Frazer birinci sınıf bir bilimciydi: Çalışkan, zeki ve fazlasıyla bilgili olup altmış yılı aşkın bir dönem boyunca günde on iki saatten fazla zamanını akademik çalışmaya ayırmıştır. Hiçbir zaman bir dinlenme gününe sahip olmamıştır, çünkü tatile gittiği zaman bile kitaplarını ve notlarını yanında götürürdü. Otuz bini aşkın ciltten oluşan kişisel bir kütüphaneye sahipti ve büyü ile din üzerine çeşitli ansiklopedik eserler yazmıştı: *Eski Ahit'te Folklor* (üç cilt); *Totemizm ve Dışevlilik* (dört cilt); ve on iki cilde varan klasik metin *Altın Dal*. Ancak bu alanlarda yoğun ve derin bilgi sahibi olmasına karşılık, biyografisini yazan R. Angus Downie, onun dünya işlerindeki büyük deneyimsizliğine ve saflığına dikkat çekmektedir.

Frazer'in ününün dayandığı *Altın Dal*, büyü ve din üzerine geniş bir değerlendirme ve ansiklopedik bir çalışmadır ve her ne kadar eski ve modern sayısız kaynaktan alınmış etnografik verilerle dolu olsa da, edebi ve rahat okunabilir bir tarzda yazılmıştır. Eserin açık amacı, klasik ilkçağın tuhaf bir geleneği olan, Roma yakınlarındaki Nemi'de Diana tapınağı rahibinin ayin sırasında öldürülmesini açıklamaktır. Nemi'deki kutsal ormanda, diye devam eder efsane, bir altın dal vardır ve rahiplik dalı kıran ve görev başındaki rahibi öldüren kişiye gidecektir. Frazer akli temellerde ve karşılaştırmalı analiz yoluyla bu tuhaf ve ona göre barbarca geleneği yorumlamaya girişmiştir. Kitap, sayfaları boyunca Frazer'in farklı kültürlerde benzer dinsel inançların ve kurumların geniş çaplı varlığına işaret ederek oradan oraya dolaştığı gerçek bir entelektüel iz sürmeler ve yan yollara sapmalar dizisidir. O, asla kendi önüne koy-

duğu sorunlara yanıt verir gibi görünmez; fakat kitap iyi araştırıcılığın örnekleriyle doludur ve karşılaştırmalı din araştırmacıları üzerinde muazzam bir etkiye sahip olmuştur. Ancak orijinallikten yoksun olduğu için kuramsal değeri sınırlıdır ve ana konularının pek çoğu basitçe Tylor'un kuramlarının açılması ve popülerleştirilmesidir.

Frazer büyü, bilim ve din arasında açık bir kavramsal bölünme görürken Tylor'u izlemektedir. Büyüsel düşünce, diye yazar, "doğada bir olayın diğerini zorunlu ve değişmez olarak ve herhangi bir tinsel ya da kişisel aracının müdahalesi olmaksızın izlediğini varsayar. Öyleyse, onun temel kavramlaştırması modern bilimin kavramlaştırmasıyla aynıdır; tümüyle sistemin altında yatan örtük, ama gerçek ve kesin biçimdeki doğanın düzeni ve birlik-bütünlüğüne olan inançtır" (1976: 64).

Frazer, öte yandan, insandan üstün olduğuna inanılan güçleri yatıştırma ve dost edinme olarak tanımladığı dini, bu nedenle hem büyüyle hem de bilimle temel bir karşıtlık içinde görmüştür. Dünyanın dinsel ve büyüsel kavramlaştırmaları arasında kolay bir ayrım vardı; büyü yalnızca düşünceler arasındaki ilişkinin uygulamaya yanlış geçirilmesiydi: "Her büyü zorunlu olarak yanlış ve yararsızdır; çünkü eğer doğru ve verimli olsaydı, artık büyü olmayıp bilim olacaktı" (65).

Böylece Frazer, her ne kadar birleştirici mantığın insan bilgisinin gerekli bir parçası olduğu kabul etmişse de, büyü "bilimin gayrımeşru kardeşi" olarak tanımlanır. Gerçekte, Tylor'un büyü üzerine tartışmasını sistematize etmiş ve büyünün altında yatan ilkeleri iki "yasa" bağlamında betimlemiştir. Bir yanda, benzerlik yasasında temelle-nen taklit büyüsü; diğer yanda temas ya da bulaşma yasasında temellenen temas büyüsü vardır. Her ikisine ilişkin çarpıcı örnekler verir. Taşçulluğunun sarılığı tedavi edeceğine dair antik dönem inancını anar, ki burada kuşun erdemi tüyünden değil, doğal olarak sarılığı söküp attığı düşünülen altın renkli gözünde yatmaktadır. Bu, taklit büyüsüne bir örnektir. Her ne kadar bu kabul oldukça olumsuz bir tutumla yıpratılsa da, Frazer tarafından büyüsel düşüncenin mantıksal bir doğaya sahip olduğunun kabulü (ki bunda Tylor'u izlemektedir), onun daha sonraki antropologlara aktardığı önemli bir miras olmuştur.





Frazer evrimsel kuramı benimserken de Tylor'u izlemiştir, ancak benimsediği şema Tylor'un fikirleriyle çok az benzerlik taşır. Tylor her ne kadar büyü, bilim ve din arasında bir ayrıma gitmiş ve çağdaş Avrupa kültüründe bilimin hâkim düşünce biçimi olduğu görüşünü savunmuş olsa da, yine de bu üçünün tüm insan kültürlerinde mevcut olduğunu ima etmiştir. Frazer buna karşın büyü, din ve bilimi evrimci bir dizilime yerleştirmiş ve bunu Bohannan'ın önerdiği gibi, görünür bir şekilde yapmıştır. Büyünün dinden mantıksal olarak daha önce olduğunu savunmuştur. "Açık bir şekilde" diye yazmıştır, "kişisel aracı aktörlerin kavramlaştırılması, fikirlerin benzerliğinin ve bulaşmasının fark edilmesinden daha karmaşık bir süreçtir" (71). Bu şemanın "acımasız vahşiler" oldukları düşünülen avcı-toplayıcı Avustralya yerli kabilelerinin dine değil, yalnızca büyüye sahip olmaları gerçeğiyle doğrulandığını düşünmekteydi. Frazer'in kuramını destekleyecek hiçbir kanıt olmadığını söylemek gereksizdir; gerçekte, o zamandan bu yana pek çok antropoloğun gösterdiği gibi, Avustralya yerli kabileleri karmaşık dinsel sistemlere sahiplerdir (krş. Berndt 1951, Gould 1969, Stanner 1979). Dahası Frazer kendi yaşadığı dönemde dinin bilim tarafından aşıldığı şeklinde, Spencer'in de onaylayacağı bir görüşe inanmaktaydı. Bu düşünce daha fazla desteğe sahiptir, fakat bunu da kanıtlamak güçtür; günümüzde büyüsel pratiklere duyulan ilginin yeniden canlandığına tanık olduğumuzu anımsayın.

Evans-Pritchard ve diğerleri tarafından Frazer'in Comte'un evrimsel şemasını almış olabileceği, çünkü her ikisinin kuramlarının yüzeysel olarak benzer olduğu öne sürülmüştür. Comte, insan düşüncesinin teolojik, metafizik ve bilimsel olmak üzere üç gelişme evresinden geçmiş olduğunu öne sürmüştü. Birinci teolojik evrede açıklamalar tinsel ve doğaüstü varlıklara ilişkin mitoslar biçimini almıştır. Bir geçiş evresi de olan ikinciyi, Comte metafizik olarak adlandırdı. Bu evrede insanlar, dünyanın Yunan idealist filozoflarının tarzında, "özler" ya da "idealar" bağlamında bir açıklaması arayışında olmuşlardır. Ve son olarak, insanların "tanrılar" ya da "özler" temelinde getirilen açıklamaları reddettikleri, gözlem ve deney yoluyla anlama arayışına girdikleri pozitif evre vardır (bkz. Giddens 1979: 237-43). Bu nedenle Comte ve Frazer'in evrimsel şemaları arasında çok önemli farklar vardır ve Evans-Pritchard, Frazer'in sadece Tylor'un düşüncelerini sistematize etme girişiminde bulunduğunu söylerken muhtemelen haklıdır. Bu kuram, Bohannan'ın belirttiği gibi, "şimdiye kadar kaleme alınmış en incelikli ve zekice safsata örneklerinden biri"dir (1969: 319). Fakat Frazer'a karşı yükseltilen sert eleştirilere rağmen, onun tüm çalışmaları, Evans-Pritchard'ın da kaydettiği üzere, çerçöp yığını değildir. Büyüye ilişkin tipolojisi ve ilahi düzen üzerine düşünceleri özellikle kayda değer olup, çalışmalarında bazı bereket tohumları bulunmaktadır.

Çalışmalarını kısaca gözden geçirdiğim dört büyük kuramcı (Müller, Spencer, Tylor ve Frazer) dine ilişkin faklı köken önermeleriyle ortaya çıkmış olsalar bile belli temel varsayımları paylaşmışlardır. Hepsi de insan kültürünü evrimsel bir perspektiften görmüş ve dine psikolojik ve ampirisist yargılarla yaklaşmışlardır. Onlar din düşüncesinin kişinin kendisi veya dünya üzerine bireysel insan deneyimleri temelinde gerçekleşen akli çıkarsamalarından





kaynaklandığını kuramlaştırmışlardır. İzleyen onyıllarda bu kuramsal yaklaşım antropolojik gelenek içinde güçlü bir şekilde, en güçlü olarak da Fransız sosyolog Emile Durkheim tarafından sorgulanmıştır.

## Durkheim'in Sosyolojisi

Yirminci yüzyılın ilk onyıllarında sosyal bilimciler arasında evrimsel kurama karşı belirgin bir tepki ortaya çıkmıştı. Amerika'da Boas ve Lowie, İngiltere'de Malinowski ve Radcliffe-Browr kültürel evrimciliği tamamen reddetmemekle beraber, ilk antropolojik kuramlara, özellikle de bunların din gibi spesifik kurumların evrimini ortaya koymayı amaçlayanlarına bütünüyle eleştirel yaklaşmaktaydılar. Radcliffe-Brown, örneğin Spencer'in evrimciliğini geçici olarak kabul etmiş, ancak onun "yarı-tarihsel spekülasyonlar" olarak adlandırdığı eklemelerini reddetmiştir (1952: 8).

Sosyal bilimlerde 1930'lara kadar evrimsel düşüncenin genel bir geri çekilişi söz konusudur, fakat Robert Bellah'ın bildirdiği gibi, geri çekilme noktası ve karşı çıkışın derinliği hiçbir alanda din konusundaki kadar olmamıştır. Julian Steward'ın yazılarında örneklendiği üzere, yakınlarda evrimsel kurama ilgide bir canlanma olmuştur ve Bellah, artık klasikleşen makalesinde (1964) Tylor ve Spencer geleneğine sıkıca bağlı kalan, daha incelikli bir dinsel evrim kuramı formüle etmeye girişmiştir. Bununla birlikte, evrimciliğin reddi aynı zamanda tarihsel analizin de organik bir işlevselcilik lehine gözden düşmesini beraberinde getirmiştir. Bu yeni sosyolojik analiz biçimi Durkheim'le yakından ilişkilidir, ancak unutmamak gerekir ki, Kenneth Thompson'un da ileri sürdüğü gibi, Durkheim'i tarihsel olmayan muhafazakâr bir toplum kuramının kurucusu olarak görmek yanlış olacaktır (1982: 17).

Dinin sosyolojik açıklamasını öneren bütün yazarların içinde en ünlüsü Emile Durkheim'dir. Evans-Pritchard,

gerçekte onun "modern sosyoloji tarihindeki en büyük kişilik ve antropolojik düşünce üzerinde en büyük etki yapan kişi" olduğunu öne sürmüştür (1965: 53). Douglas'ın, Turner'ın, Leach'in ve Levi-Strauss'un yazıları ancak Durkheim tarafından kurulan antropolojik geleneğin içine yerleştirildikleri taktirde anlaşılabilir olur. O sosyal bilimler üzerinde kesinlikle derin ve yoğun bir etkiye sahip olmuştur ve 20. yüzyıl düşüncesi üzerinde öncü etki yapmış olması bakımından Marx ve Freud'la yan yana durmaktadır. 1858'de doğan Durkheim, bir Yahudi hahamın oğluydu. Okulda katolik bir öğretmenin etkisiyle kısa süreli bir mistisizm bunalımına düşmüşse de, yaşamının büyük kısmını kararlı bir ateist olarak geçirmiştir. Evans-Pritchard, Durkheim'in yalnızca inançsız biri olmayıp dinin altını oymak isteyen ve "sosyolojik metafiziği"nin bu ışık altında değerlendirilmesi gereken militan bir ateist ve propagandist olduğunu vurgulama ihtiyacı duyar (1981: 157). Durkheim'e genellikle Comteçu pozitivizmin bir mirasçısı olarak bakılır; ancak o, her zaman kendisinden bir akılcı olarak söz etmiştir ve hem Comte'un dogmatik pozitivizmine hem de kendi çağdaşı, filozof Henri Bergson'la ilişkilenen mistisizme düşmanca tutum takınmıştır. Durkheim tüm yaşamı boyunca sosyolojiyi ampirik yöntemler temelinde bağımsız bir disiplin olarak kurmaya uğraşmıştır. Bu nedenle de, yaşadığı dönemin siyasal gelişmeleriyle Marx'tan, Weber'den ya da Spencer'den daha az ilgilenmiştir; dolayısıyla, yazdıkları tarz olarak daha az propagandacı ve polemikseldir (Giddens 1971: 65). O, fazlasıyla ciddi, yaptığı işe inanan ve dogmatik bir akademisyendir ve Hugges'in söylediği gibi, kişilik olarak "kimsede özellikle sorunlu bir birey olduğu izlenimi bırakmaz" (1958: 288). Yaşamının büyük kısmını, bir eğitim ve sosyal bilim profesörü olarak sürdürmüştür.





Durkheim'in sosyolojik kurama yaklaşımını ya da onun bilgi kuramının temellerini aktarmak burada benim ana amacımı oluşturmuyor. O konular hakkında birkaç önemli çalışma ve değerlendirme mevcuttur (Parsons 1937, Lukes 1973, Tiryakian 1978, K. Thompson 1982). Fakat onun sosyolojisi üzerine birkaç genel yorum yapılabihr.

İlk olarak belirtmek gerekir ki, Durkheim toplumsal yaşama ilişkin evrimsel bir yaklaşıma sahipti; ancak bu, kendi terminolojisiyle toplumsal dayanışmanın "mekanik" ve "organik" biçimleri arasındaki bir ideal-tip ikiliğini içeren oldukça soyut bir düzeyde ifade edilmişti. Bu, Spencer'in kuramının soluk bir versiyonuydu, [ve] toplumsal tutunumun doğası sorusu üzerinde odaklaşmış olup rahatsız edici bir tarihdışılığa sahipti. (Fakat bu ideal tipolojinin altında altı evreli sosyokültürel değişme kuramının yattığını öne süren bir çalışma için bkz. Wallwork 1984). *Toplumda İş Bölümü* (1964a) adlı incelemesinde sorduğu ve tartıştığı, "insanları birleştiren bağlar nelerdir?" sorusuydu.

Düşük düzeyde bir işbölümünün bulunduğu geleneksel toplumlarda, diye devam etmiştir, toplumsal yapı "türdeş parçalardan oluşan bir sistem"e dayanır ve bütünleşme ortak bir değer sistemi, kolektif bir bilinçle sağlanır, toplumdaki bireyler benzer inançlar ve duygular sergilerler. Böyle toplumlarda kolektif normlar baskıcı yaptırımlarla sağlanır. Yüksek düzeyde işbölümünün bulunduğu toplumlarda, toplumsal gruplar ve kurumlar heterojendir ve dayanışma ortak inançların değil karşılıklı bir bağımlığının sonucudur. Bu durumda, yasal yaptırımlar baskıcı değil restore ve tanzim edicidir.

Onun din sosyolojisine ilişkin olarak pek çok çağdaş sosyolog ve ekonomist tarafından kabul edilen, geleneksel in modern olana karşıtlığını sergileyen tipolojisinin teme-

lini oluşturan bu formülasyon hakkında iki noktayı belirtmekte yarar vardır. Birinci nokta, mekanik dayanışmanın karakteristiğini oluşturan kolektif temsilleri (yani yazısız toplumların inanç sistemlerini) Durkheim'in esasen dinsel olarak düşündüğüdür. Aşağıdaki alıntı Durkheim'in bu soruna ilişkin düşüncelerini özlü olarak ifade eder:

> Fakat eğer tarihin bize kuşkuya yer bırakmayacak şekilde öğrettiği bir gerçek varsa, o da dinin toplumsal yaşamın en küçük parçalarına dahi nüfuz etme eğiliminde olduğudur. Başlangıçta her şeye yayılır; toplumsal olan her şey dinseldir; her iki dünya özde aynıdır. Sonra siyasal, ekonomik, bilimsel işlevler, azar azar dinsel işlevlerden kurtulur, kendilerini ayrı olarak yapılandırır ve giderek daha fazla kabul edilmiş dünyevi özellik kazanır. Başlangıçta tüm insan ilişkilerinde mevcut olan tanrı, zamanla onlardan geri çekilir; dünyayı insanlara ve onların tartışmalarına bırakır (1964b: 169).

Gluckman ve diğerleri tarafından tartışılmış olan, küçük ölçekli toplumlarda toplumsal bağlantıların çok yönlü ve çok biçimli doğası, böylesi ilişkilerin yetkin bir tanımlamasını verir. Fakat Durkheim'in idealist tutumu bu alıntıda açık biçimde görülür; çünkü aynı derecede eşit bir haklılaştırmayla, "başlangıçta" her şeyin ekonomik olduğu da ileri sürülebilir. İkinci nokta, onun mekanik dayanışma temelindeki toplumların baskıcı yaptırımlarla karakterize olduğu şeklindeki iddiasıdır. Bu önerisinden dolayı Durkheim şiddetle eleştirilmiştir; çünkü genel olarak konuşmak gerekirse, yazıöncesi toplumların yasal sistemleri baskıcı bir adalet uygulamasından çok toplumsal ilişkileri restore etmeyi amaçlar. Bununla birlikte, Durkheim'in bu sorunları tartışması ilginç bir şekilde, kabile topluluklarında değil, fakat erken teokratik devletler üzerinde odaklaşır. Hakkında yazdığı "baskıcı yasaların gürbüz gelişmesi", Kitabı Mu-





kaddes'te, Manu yasalarında ve diğer kutsal metinlerde yer aldığı üzere, yazılı uygarlıkların ürünüdür.

Durkheim sosyolojisinin ikinci önemli yanı, onun toplumsal gerçekleri bireysel ya da psikolojik etkenlere bakarak açıklama yönündeki tüm kuramlara yönelik antipatisidir. Onun, Karl Popper'in ifadesiyle "tüm toplumsal olguların her zaman insanların kararlarının, eylemlerinin, tutumlarının vb. sonucu olarak anlaşılması gerektiği" (1969: 98) şeklinde tanımlanabilecek bir kuram olan Spencer'in "metodolojik bireyselciliği"ne düşmanlığı bu yüzdendir. Bu kuramın reddi Durkheim'i toplumsal gerçeklerin dışsal ve birey üzerinde belirleyici olduğunu vurgulamaya yöneltir: "Kendi yapmadığımız bir dili konuşuruz; kendi icat etmediğimiz araçları kullanırız; kendi geliştirmediğimiz hakları kullanırız; bir bilgi hazinesi, onu kendisi toplamamış olan kuşaklara aktarılır" (1915: 212).

Bu şekilde Durkheim, birey ve toplumu keskin bir ikilik içinde düşündü ve toplumsal olguların yalnızca diğer toplumsal olgulardan hareketle anlaşılabileceği görüşünü sürdürdü. Bir disiplin olarak "sosyolojinin bağımsızlığı"nı gerçekleştirme girişiminde Durkheim, Steven Lukes'un ona ilişkin saygın çalışmasında kaydettiği gibi, toplumsal yaşamı doğal ve ekonomik dayanaklarından görünür biçimde kopartmasının yanısıra, ileri sürdüğü görüşü çok kötü bir şekilde uç noktalara taşımıştır (1973a: 20). Birey ve toplum arasındaki bu ikilik, Lukes'un belirttiği gibi, "Durkheim'in tüm düşünce sisteminin temel taşıdır" (22). Dahası, toplumsal davranışçılar ve çağdaş yapısal Marksistler gibi Durkheim de bireyi bir organizma olarak kavramlaştırmıştır. Durkheim'in insani öznenin doğasına ilişkin ünlü tanımlaması şu şekildedir: "İnsan ikili bir yapıdadır. Onda iki varlık mevcuttur: Temelini organizmadan alan bireysel bir varlık... ve gözlem yoluyla bilebilece-

ğimiz entelektüel ve ahlâki düzen içindeki en yüce gerçekliği temsil eden toplumsal bir varlık, yani toplum" (1964b: 16). Comte gibi Durkheim de bir psikoloji billmine çok az şans tanıdı. Durkheim, önemli ölçüde "yeni-Kantçı paradigma"yı sahiplenmeyi sürdürmüştür (bkz. Rose 1981: 13-18).

Üçüncü olarak, her ne kadar toplumsal gerçeklere kendi kendini yaratan olgular olarak asli vurguda bulunmuş ve kaba ekonomik determinizme Weber gibi düşmanca yaklaşmış olsa da, Durkheim'in analiz biçimi özde materyalisttir. Josep Llobera (1981) Durkheim'in, Marx'ın bazı takipçilerinin Marx'a ilişkin basit ve yüzeysel yorumları üzerinde odaklaşarak, Marksizmin bilimsellik iddiasını reddetme biçimine dikkat çekmiştir. Buna karşın, Durkheim'in kendi analiz biçimi işlevsel olduğu kadar nedensel ve materyalist de olan bir toplumsal-yapısalcı bir yöntem ima eder. Durkheim için toplumsal gerçeklik çeşitli yapısal düzeylerden oluşmuştur. Antonio Labriola'nın *Tarihin Materyalist Kavramlaştırması Üzerine Denemeler* (1897) adlı eserini değerlendirirken Durkheim şöyle yazmıştır,

> Toplumsal yaşamın, ona katılanlar tarafından ortaya konulan kavramlaştırmasıyla değil, fakat bilincin yakalayamadığı derin nedenlerle açıklanması gerektiği şeklindeki bu görüşü yararlı buluyoruz; ve aynı zamanda bu nedenlerin esas olarak birbirleriyle ilişkili bireylerin gruplaşma biçimlerinde aranması gerektiğini düşünüyoruz. ... Çünkü kolektif temsillerin anlaşılır olabilmesi için, bir şeyden meydana gelmeleri gerekir, onlar kendi içine kapalı bir çevre oluşturamayacakları için, ortaya çıktıkları kaynak onların dışında bulunmalıdır. Kolektif bilinç ya boşlukta yüzmektedir ya da dünyanın geri kalanıyla sonuçta kendinin de bağımlı olduğu bir alttabakanın aracılığıyla bağlantı kurmaktadır (akt. Lukes 1973a: 231).





Ancak ilginç biçimde bu alttabaka Durkheim için üretim ilişkilerinden değil, insanların "dünya üzerine atılma" tarzından oluşmaktadır. Bu, ekonomik olmaktan çok demografik çağrışımlara sahiptir. Durkheim tarafından ima edilen toplumsal gerçekliğin "çok tabakalı" modeli (alttabaka, kurumlar, kolektif temsiller) Kenneth Thompson (1982: 59-69) tarafından tartışılmıştır. Yine bu bağlamda önemli olan bir başka nokta, Durkheim'in "billurlaşmış" kolektif temsiller ile mistik/coşkucu hareketler tarafından dışavurulan "toplumsal akımlar" arasında yaptığı ayrımdır (Durkheim 1938: 4).

Dördüncü olarak, bir metodolojik bireyselcilik önerisiyle ortaya çıkan faydacı, *laissez-faire* liberallerine ve toplumsal felsefenin muhafazakâr ve idealist geleneğine karşı, Durkheim, temel bir metodolojik önerme olarak "toplumsal olguları şeyler gibi ele alma" görüşünü geliştirmiştir (1938: 14). Hem ampirik hem de karşılaştırmalı bir bilimsel yaklaşımı savunmuştur. *Sosyolojik Metodun Kuralları,* gerçekte, iki temel açıklama biçimi öneren bir manifestodur: nedensel analiz ve işlevselci yorum. Durkheim, toplumsal bir olgunun açıklaması yapılacağı zaman, "onu yaratan etkin neden ile onun yerine getirdiği işlevi birbirlerinden ayrı ayrı araştırmalıyız" diye yazmıştır (95). Hughes, Durkheim'in düşüncesinin, yukarıdaki alıntının da ima ettiği, "tarihsellik dışı karakteri"ne ve genel pozitivist anlamına vurgu yaparken Thompson, Durkheim ve arkadaşlarının bu tür bir analizi her zaman karşılaştırmalı-tarihsel bir çerçeveye oturttuklarını öne sürmüştür (1982: 106-7). Dahası Durkheim'in gözlemci bir materyalist ya da bir ampirist olmadığını vurgulamak da önemlidir; çünkü yine yukarıdaki alıntının göstermiş olduğu gibi, o, insanların ideolojik önkavramlaştırmalarının ötesine, bunlar kolektif temsillerde yansıma bulduğu için geçmek zorunluluğunu bir önerme olarak getirmektedir: Fakat her şeyin

ötesinde, Durkheim ampirik çalışma yapmanın zorunluluğunu ileri sürmüştür: "Toplumsal gerçeklik, toplumsal yaşamın ayrıntılı ampirik incelemesine dalmayı reddeden biri tarafından kavranamaz" (Giddens 1978: 35). Durkheim'in *İntihar* (1897) incelemesi, bu yöntemin bir örneğini sergilemek arzusuyla yazılmıştır. İlginç bir nokta olarak, eser 1951'e kadar İngilizce olarak yayımlanmamıştır.

Son olarak, Durkheim'in sosyalizmle ilişkisini kaydetmekte yarar vardır. Durkheim sosyolojisi uzun bir süre düzen ve durağanlıkla ilgili ve özde muhafazakâr, Fransız Devrimi'nin göstergelerine de bir karşı tepki olarak karakterize edilmiştir. Emile Benoit-Smullyan, onun "toplumsal değişme için hiçbir yetkin açıklamaya sahip olmayan durağan ve tekçi tipte bir sosyoloji" olduğunu kaydetmiştir (1948: 224). Durkheim'in çalışmasının genel havası böylesi bir değerlendirmeyi haklı kılar görünümdedir; ancak yine de, onun "anomi" kavramının çağdaş kapitalizmin bir anlamda patolojik olduğunu ima edercesine eleştirel bir yönü bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır. Bunun nedenlerini Durkheim aşırı denetim altında ve anlamsız çalışmada, sınıf çatışmasında ve müdahale edilmeyen piyasa ekonomisinde görmüştür. Soruna çözüm önerisi, ekonomi üzerindeki devlet denetimi ve adalet mekanizmasına çağrıda bulunmak şeklinde olsa bile, Durkheim hiçbir şekilde kapitalizmi savunan, onu mazur görmeye çalışan biri değildir. 19. yüzyılın sonunda gerici güçler Katolikliğe, krallığa ve gelenekçiliğe dönüş çağrısında bulunurlarken, Durkheim bilim, laiklik ve demokrasi yönündeki desteğiyle ilerici güçlerin yanında yer almıştır. O, Hughes'in öne sürdüğü gibi, "gerçek bir Aydınlanma çocuğudur". Fakat Marksist sosyalist ya da devrime inanan biri değildir. "Sosyalizm" ona göre gerçekte hastalığın tedavisi olmaktan çok bir belirtisidir. Durkheim, özde evrimsel değişmeye inanan bir reformist liberal ya da lonca sosyalistidir. O, ekonomiyi





insanlar adına düzenleyen bir yüce devletin ve ortaçağ loncalarına benzer şekildeki mesleki korporasyonların, demokrasinin ve Fransız Devrimi'nin ideallerinin (eşitlik, özgürlük, kardeşlik) en iyi koruyucuları olacağını ileri sürmüştür. Bu, Spencer'in minimal bir devletle yürüyen serbest piyasa ekonomisi savunusunun tam bir antitezidir. Onun siyasal düşüncelerinin İngiliz sosyalist R. H. Tawney'in düşünceleri ile olan benzerliğini belirten Lukes, Durkheim'in "pek çok yönden bir ahlâkçı muhafazakâr ve çoğu tanımlamada sosyalist müsveddesi olarak nitelenen türden bir radikal toplumsal reformcu" olduğunu öne sürer (1973a: 546; krş. Gouldner 1973: 369-91).

### *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*

Durkheim'in din kuramını anlamak için onun temel görüşlerinin pek çoğunu aldığı iki yazar üzerinde ilgimizi odaklaştırmak, belki de yapılabileceklerin en iyisidir: Fustel de Coulanges ve W. Robertson-Smith.

Din üzerine toplumsal yorumların uzun bir tarihi vardır. Aristoteles, "insanların kendi görüntülerinden yola çıkarak tanrıları yarattı"ğını kaydetmiş ve eski bir Çin filozofu, "kurbanlar aracılığıyla insanlarm birliğinin güçlendirildiği"ni söylemiştir. Benzer şekilde, ritler üzerine eski bir Çin kitabında (İÖ 3. yüzyıl civarlarında) Çin aristokrasisinin ritüellerin toplumsal bir işlev yerine getirdiğinden haberdar olduklarını gösteren, "törenler kitleleri bir arada tutan bağdır ve eğer bu bağ ortadan kaldırılırsa kitleler karmaşa içine düşerler" şeklinde bir cümle vardır. Daha yakın zamanlara tarihlenen ve belki de dinin gerçek anlamda ilk kapsamlı sosyolojik değerlendirmesine bir örnek, Fustel de Coulanges'in 1864'te yayımlanan *Antik Kent* başlıklı çalışmasıdır.

Fustel de Coulanges (1830-89), tarihin "toplumsal olguların bilimi" olduğunda ısrar eden bir Fransız tarihçisiydi. Klasik çalışması *Antik Kent*, klasik antik çağda din ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkiyi ilgi odağı yapmaktaydı. "Yunan ve Roma tarihi" diye yazdı de Coulanges, "insanların düşünceleri ile toplumsal durumları arasında her zaman mevcut olan yakın ilişkinin bir kanıtı ve örneğidir. Eskiçağ insanlarının kurumlarmı, onların dinsel nosyonları üzerine düşünmeden inceleyin, onları anlaşılmaz..., açıklanamaz bulursunuz" (1900: 11-12).

Fustel de Coulanges, erken eskiçağ toplumunun birleşik aile ya da babasoyluluk etrafında örgütlendiğini ve bu grubu bütünlük içinde ayakta tutanın aile reisinin rahip gibi hareket ettiği bir atalar kültü olduğunu ileri sürdü. Sonra bu dinsel düşüncelerin eskiçağ ailesinin karakterini, evlilik hukukunu, akrabalık biçimlerini, mülkiyet ilişkilerini ve eskiçağ toplumunun tüm asli karakteristiklerini belirlediğini gösterdi. Sonraları, tarihin daha ileri bir döneminde ilkçağın dini değişmiş ve doğanın tanrılaştırılması temelinde diğer bir inanç biçimi doğmuştu. Din değiştiği için eskiçağ toplumunun toplumsal ve siyasal yapısı da değişmişti ve aileden çok eski [*antik* anlamında] kent, birincil toplumsal kurum olmuştu. Evans-Pritchard, şaşırtıcı biçimde, Fustel de Coulanges'in kuramını yorum ya da eleştiride bulunmaksızın özetler. Kuram, kuşkusuz, Fustel de Coulanges fikirlerin (özellikle dinsel fikirlerin) toplumsal değişmelerin nedeni ve toplumsal fenomenlerin asli etkeni olduğunu ileri sürdüğü için, tamamen idealist bir yorumdur. Tersi doğrudur. Durkheim Fustel de Coulanges'ın bir öğrencisi ve bu tarihçiden derin biçimde etkilenmiş olmakla birlikte, yine de haklı olarak Fustel'i neden ile sonucu yanlış bir şekilde karıştırdığı için eleştirmiştir (1964a: 179). Durkheim'in din üzerine klasik çalışması, bir bakıma, Fustel de Coulanges'ın yorum biçimini,





onun din üzerine bazı anahtar fikirlerini koruyarak tersine çevirir.

İskoç bir avukat olan ve endogami [içevlilik] ile egzogami [dışevlilik] kavramlarını antropolojiye kazandırmış olan John McLennan, *Fortnightly Review* dergisinde 1869'da "Hayvan ve Bitki Tapımı" başlıklı bir yazı yayımladı. Bu yazıda, hayvanlara ve bitkilere tapınmak olan totemizmin, dinin en erken formu ve böylesi bir dinin egzogamik klan yapısıyla yakından ilişkili olduğu görüşünü geliştirdi. Bu görüşler, W. Robertson Smith'in (1846-1904), McLennan'ın yazısından yirmi yıl sonra yayımlanan *Samilerin Dini* (1889) adlı kitabında geliştirdiği kuramın temel unsurlarını oluşturmuşlardır.

Robertson-Smith bir İskoç bir öğretim üyesi ve hem McLennan'm hem de Frazer'in yakın arkadaşıydı. McLennan'la olan arkadaşlığı onun akrabalık ve totemizme yönelik ilgisini teşvik etmiştir. İskoçya Özgür Kilisesi'nin sıkı bir ortodoks üyesi ve önemli bir Sami uzmanı olan Robertson-Smith, 1879'da Kuzey Afrika'yı ziyaret etti ve Sina'nın Bedevi Arapları arasında rastladığı ve kendisinde totemizmin açık örneği olduğu düşüncesini uyandıran görüntü karşısında çarpıldı. Robertson-Smith, belirtilen klasik çalışmasında, eski Arabistan'ın Semitik toplumlarının, her birisi belli bir hayvan türüyle, onu kendi kutsal totemleri sayarak özel bir ilişki içinde olan anasoylu klanlardan oluştuğunu öne sürdü. Klan ile sözü edilen hayvan arasında bir akrabalık bağı tasavvur edildi.

Bu klan totemizmi Smith'e göre dinin en erken biçimiydi ve klanın idealize edildiği, tanrılaştırıldığı ve maddi olarak totem hayvanınca temsil edildiği düşüncesini barındırıyordu. O, aynı zamanda, kurban pratiğinin tanrıyla paylaşıma girmeyi içeren anahtar bir ritüel olduğunu ileri sürmekteydi. "Kurbanda yatan temel düşünce" diye yazmıştır, "kutsal bir armağan sunmak değil, tanrı ile ona ta-

panlar arasında, kutsal kurbanın etinde ve kanında buluşan bir katılım sağlayarak kurulan iletişimdir" (345). Burada kurban, klanın periyodik olarak birliğini ve dayanışmasını dışavurduğu, onun üyelerini birbirlerine ve tanrılarına bağlayan ayinsel bir yemek olarak değerlendirilmekteydi. Bu düşünce ile, Robertson-Smith, Evans-Pritchard'ın görüşüne göre, hem Durkheim'i hem de Freud'ü ayartmıştır.

Robertson-Smith'in çalışması bilimsel bir incelemenin iyi bir örneği olmakla birlikte, onun tezinin etnografik kanıtlarca desteklenip desteklenmediği tartışmalıdır. Hiç kuşkusuz o, Tylor'un "kalıtlar" öğretisinden kökensel bir totemik evreye kanıt göstermek amacıyla yararlandığı evrimci bir kurama sahipti. Evans-Pritchard'ın yazdığı gibi, "Bir bütün olarak bu kuram için tek söylenebilecek olan, ... totem hayvanını yemek kurbanın en eski biçimi ve dinin kökeni olabilirse de bunun böyle olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur" (1965: 52). Dahası, Robertson-Smith kuramının genelde yazıöncesi insanlar için doğruluk taşıdığını düşünse de, böylesi pek çok toplulukta, özellikle de avcı-topla-yıcı olanlarda herhangi bir kurban ritüeli yoktur ve diğerleri de hiçbir biçimde topluluk halinde yemek anlamında kurban edimlerine sahip değildir. Ayrıca, komünyon düşüncesinin erken dönem Yahudi kurban biçimlerinin bir özelliği olup olmadığı da tartışmalıdır. Robertson-Smith'in kuramının önemli bir yönü, ilksel dinde ritüellerin inancı öncelediği düşüncesidir. Başlangıçtan itibaren, "ritüel ve pratikler eski dinlerin toplamıdır" diye yazmıştır (20). Bu nedenle onun vurgusu, Tylor'da olduğu gibi, bir spekülatif düşünce biçimi olarak din üzerine olmaktan çok, toplumsal grup bağlamında din üzerinedir. Ve, bu ritüelleri, esas olarak insanları topluluk içerisinde birbirine bağlama şeklindeki toplumsal işlevleriyle yoruma bağlı tutmuştur. Özlü bir şekilde ileri sürdüğü üzere: "Din, ruhların kurtuluşu için değil, fakat toplumun korunması ve





esenliği için var olmuştur." (Robertson-Smith üzerine, özellikle de onun Durkheim ile ilişkisi üzerine klasik çalışmalar için bkz. Beidelman 1974 ve R. J. Jones 1977). Fustel de Coulanges ve Robertson-Smith'in klasik çalışmaları, Durkheim'in kendi din kuramını üzerinde inşa ettiği ana temelleri sağlamıştır.

Durkheim'in klasik incelemesi, *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (1915), öylesi bir değerlendirme ve eleştirel yorum fazlalığına doğuş vermiş ve karşılaştırmalı din alanında daha sonra çalışanlar üzerinde öylesine önemli bir etki sahibi olmuştur ki, ona herhangi bir önyargısız tavır ile yaklaşmak çok güçtür. Yaşamının sonuna doğru yazdığı bu eser, kuşkusuz onun en büyük çalışmasıdır ve her ne kadar konularının pek çoğu orijinal olmayıp, ana tezi fazlasıyla sorgulanabilir olsa da, yine de birinci derecede entelektüel bir çalışmadır.

Durkheim'in *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde odaklandığı sorun, "dinsel düşünce ve pratiğin en asli biçimlerinin her durumda bağımlı olduğu nedenler"i ortaya sermektir (1964b: 18) ve bunu yapmak için, o dinin "en ilkel ve basit biçimi" üzerinde odaklanmayı, dinin ortaya çıkışının incelenmesinden hareketle doğasını belirlemeye çalışmayı gerekli hissetti. Bu şekilde o, Tylor ve Frazer gibi evrimsel bir perspektifi benimsemiş ve dinin kökenleriyle uğraşmaya öncelik vermiştir. Ve totemizmin dinin en erken biçimi olduğuna inanırken de, McLennan ve Robertson-Smith'i izlemekteydi. Durkheim dinsel inançların doğru mu yanlış mı olduğu sorusunda karşılık bulan dinin epistemolojik statüsü konusuyla ilgilenmemiştir; yine de onun kendisinin bir inançsız olarak dinsel açıklamaları destekler yönde savlar ileri sürmediği açıktır. Fakat böylesi geniş yaygınlığa sahip olan insani bir kurumun da sadece bir yanılsamaya dayandığına inanmakta isteksizdir. William James gibi o da en barbarca ve fantastik dinsel ritlerle

mitosların bile belli insani ihtiyaçlara, yaşamın bireysel ya da toplumsal bazı yönlerine dayanmaları gerektiğini düşünmüştür. Sıklıkla alıntılanan bir pasajda ileri sürdüğü gibi,

> Gerçekte, yanlış olan hiçbir din yoktur. Kendi tarzları itibarıyla hepsi doğrudur. Farklı şekillerde de olsa hepsi insan varoluşunun mevcut koşullarına karşılık verir. O halde ilgimizi ilksel dinlere yönelttiğimiz zaman bu, genelde dini değersizleştirmek gibi bir düşünceyle hareket ettiğimizden değildir; çünkü bu dinler diğerlerinden daha az saygın değildir. Aynı ihtiyaçlara yanıt verir, aynı rolü oynar ve aynı nedenlere bağlıdır; ayrıca, dinsel yaşamın doğasını sergilemeye de fazlasıyla yardımcı olur (3).

Bu şekilde Durkheim, analizini kendisine ayrıntılı ve bol miktarda etnografik veriler sağlayan, Baldwin Spencer ve F. J. Gillin'in önemli çalışmaları, Avustralya yerlilerinin dini üzerinde odaklaştırdı.

Durkheim, tartışmasına Aristoteles'in "anlama kategorileri" dediği tümüyle düşüncenin temelini oluşturan kök kavramlarla (mekân, zaman, sınıf ve nedensellik fikirleri) başlar. Durkheim'in daha önce Marcel Mauss ile birlikte "ilksel sınıflama" üzerine bir yazı yazdığı zaman da değinmiş olduğu bu tema, kendisi kök kategorilerin toplumsal etkenlerin ürünü olduğunu anarsa da, inceleme boyunca ikincil önemde kalır. Fakat onun tartışmaya açtığı bilgi problemiyle ilgili iki ana öğretiden burada söz etmeye değer; çünkü bunları eleştirirken, Durkheim hem bilgi sosyolojisine hem de dine kendi kuramsal yaklaşımının işaretlerini verir.

Durkheim, bilgi problemiyle ilişkili iki temel öğreti bulunduğunu ileri sürer. Bir tarafta, Kant gibi, düşünce kategorilerinin deneyimden önce geldiği görüşünde olanlar vardır. Bu yaklaşıma o, "önselci" adını verir. Diğer tarafta,





Locke gibi, kategorilerin deneyimden çıktığını, "parça bölük şeyler"in bir araya getirilmesinden oluştuğunu, bireyin de "bu yapının sanatkâr"ı olduğunu düşünenler vardır. Durkheim için her iki yaklaşım da tatmin edici olmaktan uzaktı. Birincinin hiçbir açıklama sağlamadığını düşünmekte, ikincinin ise akıldışılığa yuvarlanma eğilimiyle birlikte, esas olarak bireyci ve öznel olduğunu hissetmekteydi. Kendi kuramının bu iki kavramlaştırmayı birleştirdiğini düşünmekteydi: Bu, klasik ampirizm ile önselcilik arasında orta yol bir akılcılık biçimiydi. Ve kuram, anlama kategorilerine ilişkin olarak, bunların ne doğuştan geldiğini ne de bireysel deneyimlerden kaynaklandığını, fakat toplumsal olarak çıktığını, insan gruplarının ürünü ve yüzyıllar içinde birikmiş bir entelektüel sermaye olduklarını öne sürmekteydi.

Durkheim'i anlamak, onun aynı akli muhakeme biçimini dinsel olguları incelemeye de uyguladığını görmektir. Fakat ilkin, dini tanımlama işini halletmek durumundadır. Onu özellikle doğaüstü ya da olağandışına atıfla tanımlama konusunda isteksizdi; ne de Tylor'un "tinsel varlıklara inanç" şeklindeki minimal din tanımlamasını tatminkâr bulmaktaydı. Buddhizm'in bir din olmakla birlikte tanrılar ve tinsel varlıklar düşüncesinin bu dinde olmadığını ya da en azından ikincil bir rol oynadığını hissetmekteydi. Daha da öte, doğrudan doğruya "tinsel varhk-lar"ı içermeyen pek çok törenler ve ritüel etkinlikler vardı.

Böylece Durkheim, daha geniş kapsamlı bir tanım aramaya yöneldi. "Din tanrılar ve tinsel varlıklar üzerine düşüncelerden daha fazla bir şeydir" diye yazdı, "sonuç olarak sadece ve sadece bunlara ilişkilendirilerek tanımlanamaz" (35). Böylece o, dini kutsal temelinde tanımlama noktasına geldi:

> Tüm bilinen dinler, basit ya da karmaşık olsun, bir tek ortak karakter arz etmektedir; onların başlangıç varsayımları gerçek ya da ideal tüm şeylerin bir sınıflanması olduğudur ki bunlar insanların... genelde kutsal ve kutsal dışı sözcükleriyle çevrilebilecek iki terimle ifade edilen... iki sınıfa ayrılmış olduklarını düşündükleri şeylerdir.

Böylece o, aşağıdaki şekildeki klasik din tanımlamasına varır,

> kutsal şeylere, yani belirgin olarak ayırt edilen ve yasaklanmış şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve uygulamalar toplamı; onlara içtenlikle inananların tümünden oluşan ahlâki bir topluluğu bir arada tutan inançlar ve uygulamalar (37).

Böylece, Durkheim için din esas olarak kolektif bir şeydir ve o, gerçekte büyünün asli olarak bireysel bir girişim, buna karşılık dinin kült ya da ahlâki topluluk fikrinden ayrılamaz olduğunu öne sürerek dini büyüden ayırt etmiştir. Steven Lukes, Durkheim'in "ikicilik sevgisi"yle bağlantılı olarak, toplumsal-bireysel, kutsal-kutsal dışı şeklindeki iki temel ikiliğin birbirleri ile nasıl benzeşim içinde olduğunu kaydetmektedir.

Dini tanımladıktan sonra, Durkheim iki önde gelen din kuramının eleştirisine yönelir (Spencer ve Tylor'un animistik kuramları ile Müller ve Alman *Völker-psychologie* okulunun doğacı kuramları. Durkheim bu kuramların, ikisinin de her kutsal düşüncesini fiziksel ya da biyolojik olan doğal olguların bizde yarattığı duyulardan çıkartma girişiminde bulunduğu için özde benzer olduğu görüşündedir. Müller, "din, eğer bilincimizin meşru bir unsuru olarak yerini sürdürecekse, tüm diğer bilgiler gibi duyusal deneyimle işe başlamalıdır" dediği zaman ampirist pozisyonu çok güzel ifade etmiştir (1889: 114).





Animist için dinin kökeni rüya deneyimlerinden, natüralist içinse belli kozmik olgulardan çıkar. Durkheim, böylesi bir ampirizm karşısında hayli eleştireldir. Bu ona hiçten yaratılmış bir gerçek gibi görünür ve dinsel nosyonlara hayali bir statü verir. O, ne ata tapınılarının ne de doğal olguların tanrılaştırılmasınm kabile kültürlerinin dinsel sistemlerinde önemli bir rol oynadığı şeklinde, esas olarak ampirik olan bazı görüşler de ortaya atar. Burada, tüm dinlerin en temel ve ilkselinin totemizm olduğunu ileri sürerek McLennan ve Robertson-Smith'i izler. Durkheim, yazısız kültürlerde doğanın tanrılaştırılması kozmik güçlerde değil tavşanlar, sürüngenler, kangurular ve çok uzun duyargalı böcek grupları gibi "basit hayvan ve bitkiler" üzerinde odaklaşırken, ölüler kültünün de yalnızca Çin, Mısır, Yunan ve Latin kentlerindeki gibi ileri toplumlarda gelişmiş olduğunu öne sürer. Onların nesnel niteliklerinin, dinsel duyunun kökeni olmadığını kesinkes ileri sürer.

Fakat ilgi çekici bir başka gözlem daha yapar. Yazısız kültürler için dinin açıklayıcı bir işlevi olduğunu, insanların deneyimledikleri dünyayla ilişkilerine rehberlik edebilen bir düşünce biçimi olduğunu göstermek için Spencer ve Müller'in tezini alan Durkheim, dinin ne gibi bir pratik yardımda bulunabileceğini sorar. Araçsal olarak bakıldığında tüm dinler işlevsizdir: "Şeylerin gerçek doğası açısından onların yanlış olduğu kesindir; bilim bunu kanıtlamıştır" diye yazar (83). Dahası, eğer böylesi pratik yardımları sağlayan düşünceler dinin temelinde yer alıyorsa, neden (genler, atomlar gibi) bilimsel kavramlaştırmaların kutsal olduğu düşünülmüyor? Böylece, Durkheim dini açıklayacak gerçeği başka yerde aramak gerektiğini öne sürer.

Durkheim pek çok yazar tarafından, kendi görüşlerini savunurken, ilkin alternatif kuramları sistematik olarak el-

den çıkartıp böylece geriye kalan tek aday olan kendi kuramına otorite sağlayan bir eleme yöntemi uygulamakla eleştirilmiştir (Lukes 1973a: 31). Ancak *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde Durkheim'in din üzerine kuramları önsel *[a priori]* olarak düşünmediğini belirtmek gerekir; böylesi teolojik düşünce tarzını o savunulamaz ve bilimdışı olarak değerlendirir.

Ampirist din kuramlarını reddeden Durkheim, Talcott Parsons'ın önerdiği üzere, dinin kaynaklarını bu düzeyde aramanın umutsuz olduğunu öne sürüp bütünüyle yeni bir düşünce kanalının kapısını açmıştır. Şeylerin niteliğinde tutum ya da saygıyı açıklayacak içsel hiçbir şey yoktur. Gerçekte Talcott Parsons'ın Durkheim'i yankılayarak söylediği gibi, "bir toplumda, en yüce olandan en aşağılanmış olana kadar, neredeyse her şey kutsal olarak değerlendirilir" (1954: 56). Öyleyse, kutsalın kaynağı içsel değildir. Sorun farkh bir sıralama sorunudur, diye öne sürer Durkheim: Kutsal nesneler ve amblemler, simgelerdir. Öyleyse, sorun bu simgelerin işaret ettiklerinin neler olduğunu tanımlamaktır.

Bu sorunu çözmek için Durkheim, daha önce belirtilen nedenlerle, Avustralya yerlilerinin dininin ayrıntılı bir analizine yönelir. Durkheim'in bir totemizm biçimi olarak tanımlayıp dinsel yaşamın "başlangıç biçimi" olarak gördüğü bu dinsel sistem, aslında oldukça karmaşıktır. Bu insanların dininin karmaşıklığı (bize göründüğü gibi) onların taş-çağı geçim biçimlerinin [avcılık-toplayıcılık] basitliğiyle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Durkheim gerçekten bunu fark ederek "totemizm"in "ilk anda sanıldığından çok daha karmaşık bir din" olduğunu belirtmiş ve Frazer'e karşı bir savla, bir "evren kavramlaştırması" öneren bu dinin diğerleriyle karşılaştırılabilir olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, 19. yüzyıl boyunca misyonerlerin ve seyyahların Avustralya yerlilerinin hiçbir dini olmadığını bildirdiklerini, hatta Baldwin Spencer'in sözcüğü kullanmakta bile tereddütlü hareket ettiğini belirtmekte yarar vardır (Stanner 1965). Ancak Durkheim kararlı bir şekilde totemizmin, McLennan'ın eskil çağların dini üzerine yazdıklarında düşündüğü gibi bir hayvan ya da bitki tapım biçimi olmadığını iddia etmiştir; totemizmi bu şekilde görmek, diye devam etmiştir Durkheim, onun gerçek doğasını bütünüyle yanlış anlamaktır. Avustralya kabilelerinin dininin altında yatan, kıta boyunca çeşitlilik içinde olduğu da belirtilmesi gereken belli başlı temalar vardır.





İlk olarak, kutsal sayılan totemik alanlarda ritüelleri yerine getirmek üzere buluşan, erginliğe geçecek erkeklerle özellikle ilişkilenen spesifik kült grupları vardır. Bu yerler belli atasal ruhlarla ya da bu kutsal noktalarda zamanın başlangıcında, genellikle "düş zamanı" *(altjira)* olarak adlandırılan efsanevi dönemde doğmuş oldukları varsayılan efsanevi varlıklarla ilişkilendirilir. Yerli dinleri tam olarak anlama, bu düş zamanı öğretisini dikkatlice incelemeyi gerektirir; çünkü mistik biçimiyle bu öğreti, yerlilerin tüm yaşam kavramlaştırmasının temelinde yatmaktadır. Dünyanın biçimi bu şekilde ilk ve son kez değişmez biçimde raptedilmişti ve insanların görevi tarihsel ritler aracılığıyla bu biçimi sürdürmek ve yenilemekti.

İkinci olarak, her bir totem grubu doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan bir ayin nesneleri koleksiyonuna sahiptir. Bunlar ağaçtan ya da parlatılmış taşlardan yapılmış olup biçimleri ovaldir. Gökyüzü kahramanlarını ya da totemik ataları simgelerler ve normalde grubun ya da klanın totemini temsil eden bir kabartmayla bezelidir. Genellikle *churinga* olarak adlandırılan, boğa bağırtıları denilen belli tiptekilerin bir uçta bir deliği vardır ve bir kordon üzerinde sallanıp hızla dönen bir şeyin ya da hızla kanat çırpan bir kuşun çıkardığına benzer sesler çıkartır. Erinlik

ayinlerinde önemli bir rol oynayan bu kutsal nesneler, kadınlar ya da erinliğe geçmeyen erkekler tarafından görülemez ve dokunulamaz.

Üçüncü olarak, her bir totem grubu normalde doğal türler olan, ancak bunun yanı sıra (yağmur, orman, rüzgâr gibi) doğal olgular da olabilen spesifik totemlerle ilişkilidir. Sıklıkla bu türlerle bağlantılı yeme yasakları ve onların çoğalmasına adanmış özel törenler vardır. Durkheim, Arunta topluluğundaki bu cinsten ritüellerin *[intichiuma]* bir betimlemesini yapar. Törenler totemik türün (uzun duyargalı böcek grubu ya da kanguru) ritüelin bir parçası olarak yenilmesini de içerdiği için Durkheim, Robertson-Smith'i izleyerek bunun bir kurban türü, grup üyelerinin et aracılığıyla manevi bir yeniden doğuş kazandıkları bir toplu ve ayinsel yemek olduğunu düşünmüştür (bkz. Elkin 1964).

Böylece, Durkheim için totemizm, doğaya karşı ayinsel bir tutum içeren karmaşık inançlar ve ayinler bütünü ve insanlar ile doğanın tinsel bir bütünlüğün parçasını oluşturdukları düşüncesini ifade eden bir kozmolojidir.

Totemik türün, onun işaretinin, hatta belli bağlamlarda sınıf üyelerinin Avustralya yerlileri tarafından kutsal olarak düşünüldüklerini kabul eden Durkheim, hâlâ bu görüntüye ruh, reenkarnasyon [ruhun yeniden bedene girmesi] ve atasal ruhlar gibi dinsel nosyonların nasıl uyarlanacağı sorusuyla yüzyüze bulunmaktaydı. Ve o, bu soruya totemizmin altında, insanlarda ve doğal fenomenlerde can bulan kişileştirilmemiş bir güç ya da kuvvet düşüncesinin (totemik ilke) yattığını öne sürerek yanıt verdi. O, dünyada var olan bir "yarı-kutsal ilke"ydi ve Durkheim bu kavramlaştırmayı hem kişileştirilmemiş bir tanrıyla hem de çeşitli etnograflar tarafından başka yerlerde tanımlanmış çeşitli kavramlaştırmalarla özdeştirdi: Sioux ve Omaha yerlilerindeki "büyük ruh" *Wakan* ve Melanezyalılardaki *mana,* andığı ana örneklerdir. Durkheim (her ikisini de evren-





sel olarak değerlendirdiği) ruh ve tinsel varlıklar düşüncesinin yalnızca tanrının ya da totemik ilkenin bireyleştirilmiş dışavurumları olduğu görüşündeydi. "Ruh" diye yazmıştır, "her bir bireyde can bulmuş totemik ilkeden..., bireyleşmiş totemik ilkeden başka bir şey değildir" (248-59). Tinsel varlıklar, kültür kahramanları ve tanrılar, Durkheim'e göre, totemik ilkeyi ön-varsayan ruh düşüncesi temelinde gelişen kavramlaştırmalardır: "Kabile tanrısı yalnızca en önemli ve güçlü yeri en sonunda edinmiş bir atasal ruhtur. Atasal ruhlar yalnızca bireysel ruhların imajından kopyalanmış varlıklardır." Böylece, Durkheim için (hepsini Avustralya yerlilerinin dininin karmaşık birliğine kanıt olarak gördüğü) ruh, atalar, yüce tanrı aslında totemik ilkenin farklı boyutlarıydı. Dinin açıklaması bu nedenle bu yarı-kutsal ilkenin açıklamasıydı. Durkheim'den bazı alıntılar, onun kuramının esasını özlü olarak sergileyecektir.

> Bu figürlerin [totemlerin] arkasında ... somut ve canlı bir gerçeklik vardır. Böylece din bir anlam ve anlaşılırlık kazanır. ... Onun birincil hedefi, insana fizik dünyayı temsil eden bir çerçeve sunmak değildir... O, bireylere, üyesi oldukları toplumu temsil eden bir fikirler sistemidir (225).
> Totem her şeyden önce bir simge, başka bir şeyin maddi bir ifadesidir. Fakat neyin? Analizden çıkan sonuç, onun farklı türde iki şeyi ifade ettiği ve simgelediğidir. İlk etapta o, tanrının totemik ilkesi dediğimiz şeyin dışsal ve görünür biçimidir. Fakat aynı zamanda kararlı bir toplum ya da klanın simgesidir. Onun bayrağıdır, ... o halde, eğer o aynı anda hem tanrının hem de toplumun simgesi ise, bu tanrının ve toplumun yalnızca bir ve tek olmasından değil midir? ... Totemik ilke, böylece kişileşmiş ve totem olarak hizmet eden hayvan ya da bitkiyle görünür biçiminde imgeleme sunulmuş olan klanın kendinden başka bir şey değildir (206).

Ya da daha kısa bir şekilde belirttiği gibi, "Tanrı yalnızca toplumun soyut ve şekilsel bir ifadesidir" (226).

Çok az kuram böylesine geniş çaplı bir eleştiri dalgası ya da doğrusunu söylemek gerekirse, küçümseme ve alayla karşılanmıştır. Goldenweiser (1964) ve Evans-Pritchard gibi daha nesnel eleştirmenler bile, onun tezini zekice ve yaratıcı bulmuş olmakla birlikte, bir diğer "öylesine bir hikâye" (1965: 64) olduğunu düşünmüşlerdir, ve pek çokları da Durkheim'i dini bir gölgeolay statüsüne indirgeme yanlışına düşmüş olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte, çok az metin daha sonraki çalışmalar ve araştırmalar üzerinde böylesine derin bir etkiye sahip olmuştur ve asli temaları entelektüel düşünceye nüfuz etmiştir. Bugünlerde kim, Durkheim'in "din, daha çok toplumsal bir şey"dir ve "tanrı kavramlaştırması toplumsal bir kökene sahiptir" şeklindeki düşüncesini bir kenara bırakabilir?

Yukarıdaki paragraflarda, esasen özellikle kutsal fikrinin anlamı ve ortaya çıkışı bağlamında Durkheim'in din kuramıyla ilgilendim. Durkheim'in temel savı simgeci anlamda, yani din en iyi şekilde "metaforik ve simgesel" olarak kavranılır ve onun ifadelendirdiği somut ve yaşanan gerçeklik toplumsal gruptur görüşlerinde ifade bulmuştur. Fakat aynı zamanda Durkheim'in tezine yaklaşımda, hem psikolojik hem de işlevsel bir boyut da vardır ve bunlar özellikle onun ritüel üzerine tartışmasında açık hale gelir. Durkheim, toplumsal gerçekliğin simgesel dışavurumları olarak gördüğü kutsal kavramlaştırmalarının nasıl aşkın ya da zorunlu bir niteliğe sahip olageldiğini anlamaya çalıştı; bu, özellikle yazısız toplumlar bir insanı olağanüstü güçleriyle ezen "büyük Leviathanlar" olmadıkları içindi; yani bu toplumlarda devlet kurumları yoktu. Durkheim, aynı zamanda toplumsal ve dinsel düşüncelerin yalnızca bireysel bilinçte ve onun aracılığıyla hayat bulduğunu ve bu düşüncelerin toplumsal yaşam devam ettikçe yeniden doğrulanmalarına ihtiyaç olduğunu vurgulama konusunda da istekliydi. Bu nedenle o, dinsel ritüelleri toplumsal bir grubun otoritesinin ilân edildiği en uygun fırsatlar olarak görmüştür. Durkheim, "toplumsal baskı kendini tinsel biçimlerde ifade eder" diye yazar (209). Kalabalık bir insan topluluğunun bulunduğu ritüellerde, onun "çılgınlık" ya da "kolektif köpürme" dediği yüksek bir duygusal hal havaya yayıldığı için bu mümkün olur. Dahası, ritüeller yalnızca inananı tanrıya bağlayan bağları güçlendirme işlevi görmez, ayrıca bireyi üyesi olduğu toplumsal gruba bağlayan bağları da güçlendirir; ritüel aracılığıyla grup kendi bilincine varır. Her şeyden önce, diye ileri sürer Durkheim, "Ritler toplumsal grubun kendisine inancını periyodik olarak tazelemesini sağlayan bir araçtır. Kendilerini ... ortak bir çıkar ve gelenek topluluğu olarak birleşmiş hisseden insanlar toplanır ve kendi moral bütünlüklerinin bilincine varırlar" (387). O halde dinsel ritüeller özde grubun duygularını ve dayanışmasını güçlendirmenin ve dışavurmanın asli mekanizmaları olarak görülür.





Durkheim'in işlevselciliği gönülden kabul görmüş (çok az kişinin karşı çıkabileceği eski bir görüştür) olsa da, Evans-Pritchard ve Levi-Strauss gibi yazarlar Durkheim'in tezinin kendi sosyolojik yöntemini ihlal ettiğini, çünkü bu tezin toplumsal gerçeklere psikolojik açıklama getirdiğini söylemektedirler. Evans-Pritchard'ın yazdığı gibi, "yoğunluk ve coşku gibi sözcüklerle oynamak hiçbir şekilde, onun, totemik dini, küçük bir grup halinde bir araya gelmiş bireylerin duygusal heyecanından, [yani] bir çeşit kitle histerisinden çıkardığı gerçeğini gizleyemez" (1965: 68). Gerçekten de Evans-Pritchard, Durkheim'i derin şoka uğratacak bir düşünceyi, onun kuramının dinin biyolojik bir açıklaması olduğu savını ileri sürer. Durkheim'in dolaylı olarak Gustave Le Bon'unki gibi kitle psikolojisiyle il-

gili çalışmalardan etkilendiğine kuşku yoktur (fakat krş. R. J. Jones 1977: 294) ve buna bağlı olarak da toplu meclislerin "belli bir çıldırma hali" yarattığını ileri sürmüştür, hatta o, "bu coşkunluk halini yaşayan toplumsal çevrelerin ortasından ve dinsel düşüncelerin bizzat bu coşkunluktan kaynaklanmış gibi görün"düğünü kaydeder (218). Fakat kuramın tümünü psikolojik bir indirgeme biçimi olarak görmek, kanımca çok yanlıştır. Durkheim'in ritüel etkinliklere kutsala dair düşünce yayıcıları olarak değil, fakat toplumsal olguların (aslen önceden mevcut olan klan düşüncesi ve onun tamamlayıcısı olan bir simgeciliğin) yeniden onaylanmasını ve onlara bireysel insan bilinci bağlamında otorite tanınmasını sağlayan araçlar olarak baktığı açıktır. Kolektif temsiller, kolektiflikleri ve simgecilik aracılığıyla kutsallaştırılmaları nedeniyle değiştirilemez olurlar.

Durkheim, Marx gibi, idealizm ile indirgemeci ampirisizm arasında bir yol izledi ve bunu sosyolojide bulduğunu düşündü. Daha önceki düşünürlerin ikili bir alternatifle karşı karşıya kaldıklarını öne sürdü: Ya insanın akli yeteneklerini ve toplumsallığını "varlığın aşağı biçimleri"yle (düşünceyi maddeyle, aklı duyularla) bağlantı içinde açıklamak, ki bu, onların eşsizliğinin reddedilmesiyle eşdeğer bir tutumdur ya da onları bir doğaüstü gerçekliğe ilişik kılarak bilimsel açıdan savunulamaz yapmak. Bu durumda Durkheim'i en kötü türden bir ampirisist (biyolojik bir indirgemeci) olarak etiketleyen Evans-Pritchard' ın onu aynı zamanda idealist olmakla suçlaması şaşırtıcı olmamaktadır. Belki *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde Durkheim, her zaman olmak istediğini söylediği şekilde bilimsel bir rasyonalist olmaya çalışmıştır.

Bu aşamada, Durkheim'in kuramına karşı yükselen temel eleştirilerin bazılarını kısaca incelemekte yarar olabilir. Durkheim ilkin, Frazer ve Tylor gibi, ama çok farklı





nedenlerle, büyü ve dini katı bir şekilde birbirinden ayırır ve dini yalnızca kült etkinlikleriyle ilişkilendirir. Fakat Lowie'nin de dolaylı olarak belirttiği gibi, bu ayrım birkaç nedenden, özellikle de dinin öznel bir olgu da olabileceğini göz ardı eder gibi göründüğü için sosyolojik olarak savunulamazdır. Goldenweiser'in bildirdiği gibi, "Azizlerin yaşamları Durkheim'in kuramına karşı duran büyük bir savdır" (krş. Wach 1944: 30-3).

İkinci olarak, Durkheim kutsal ve dindışı arasında katı bir ayrım yapar ve din tanımlamasını buna dayandırır. Bu ikilik de çok katı ve ampirik bakımdan desteklenmesi zor olmakla eleştirilmiştir. Örneğin, Evans-Pritchard pek çok toplumda hastalığın bazı ahlâki bozukluklardan kaynaklandığına inanıldığını, böylece fiziksel belirtilerin, hastaların ahlâki durumunun ve manevi müdahalenin hepsinin birleşik bir deneyim oluşturduğunu kaydeder. Azande yerli kabilesinin atasal yatır yerlerinin dindışı amaçlarla kullanılmakta olduğundan da söz eder. Fakat bu gibi eleştirilerin belli dayanakları olsa da, Durkheim'in ortaya attığı ikilik analitik değere sahip gibi görünmektedir ve Mircea Eliade gibi yazarlar tarafından geniş biçimde kullanılmıştır.

Üçüncü olarak, Durkheim analizini klan sisteminin üzerine odaklar ve bu akrabalık grubunu yazı öncesi toplumlarda temel olarak görür. Ancak önemle kaydedilmesi gereken nokta, Avustralya kabile grupları bünyesinde yerleşme kümeleriyle klan sistemi arasında açık bir ayrımın mevcudiyetidir. Yerleşme kümeleri yoğun biçimde ekonomik etkinlikle meşgûl grup iken, diğeri esasen totemik alanla ilişkili ritüel topluluktur. Bu bağlamda Evans-Pritchard, törenler aracılığıyla bir ve bütün olmayan, törenler dışında herhangi bir ortak eylemi bulunmayan toplumsal grupların dayanışmayı törenler aracılığıyla sürdürmelerinin ne anlamı vardır diye sorar.

Dördüncü olarak, Andaman adası yerlileri gibi pek çok avcı-toplayıcı topluluğun birleşik akraba gruplarından ve totemlerden yoksun olmalarından hareketle, totemik olmayan halkların dinlerini nereden çıkardıkları sorusuyla Goldenweiser tarafından vurgulanan bir nokta vardır. Güçlük şurda ki Durkheim, Goldenweiser tarafından anlaşıldığı (ve daha sonra da Radcliffe-Brown tarafından tanımlandığı) biçimiyle "totemizm"in değil, fakat daha çok totemik ilke ve tanrının bir açıklamasını ortaya atmıştır. Gerçekte Durkheim, dini esasen "kutsal" ile evrensel ve simgesel olarak düşünülen soyut tanrısallık kavramlaştırması arasında bir eşitlemeye giderek tanımlamıştır (200). Bu anlamda totemizm, tamı tamına Tylor'un animizm sözcüğünü kullanırken vurguladığı anlamda, tüm dinlerin bir boyutudur. Fakat Durkheim, ilahi olanı kişileştirilmemiş şekilde kökensel *mana* olarak görürken, Tylor onu tinsel varlıklar anlamında düşünmektedir. Her ne kadar iki yazar dine ilişkin evrimci bir görüş açısına sahiplerse de, dinin ilk/başlangıç "biçim"inin, tüm dinsel sistemlerin temelinde olduğu görüşündedirler.

Son olarak, Durkheim dini yalnızca grup dayanışmasını sağlama ve her zaman yeniden onama işlevi ve bir "grup" ya da toplum için simgesel anlama sahip olması ile değerlendirir gibi görünmektedir. Bundan pek çok sorun ortaya çıkmaktadır. Bir tanesi, homojen bir birim olarak gördüğü, fakat gerçekte hiçbir zaman tanımlamadığı, kendisi için merkezi önem taşıyan "toplum" kavramının problematik statüsüdür. Etnik grup ya da ulus şeklinde olsun, bir toplumun cinsiyet, sınıf, statü ya da etnik bağlılık temelinde toplumsal kategorilere bölünebileceği düşüncesi Durkheim'in hiç aklına gelmemiş gibidir.

Weber, Marx ve Engels toplumsal gruplar arasında dinsel dışavurumların çeşitliliği üzerindeki vurgularıyla toplumsal gerçekliğe çok daha yaklaşmış gibidirler. Eşit ölçüde anlamlı olan, Giddens'in önerdiği üzere, Durkheim'in hiçbir yerde dinsel inançların bir grup ya da sınıfın diğerleri üzerinde tahakkümünü meşrulaştıran ideolojik bir işleve sahip olabileceği olasılığına kafa yormadığı gerçeğidir. Çatışmalar, ister dinsel ister başka türlü olsun, Durkheim tarafından toplumsal gelişmede yalnızca geçici olgular olarak değerlendirilirler (1978: 130). Binyılhk hareketler ve coşkucu kültler Durkheim'in kuramsal paradigmasının dışında kalmakta gibidir.





## Din ve Toplum

Durkheim, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen onyıllarda benzer bir yapısal-işlevsel perspektifi paylaşmış olan akademik sosyoloji ile İngiliz antropolojisinin yönelimlerinde çok büyük bir etkiye sahip olmuştur. Durkheim sosyolojisinin hâkim bir entelektüel eğilim olması, kanımca, büyük ölçüde, Malinowski'yle birlikte İngiliz antropolojisinin kurucusu olarak değerlendirilen Radcliffe-Brown'ın etkili yazılarına bağlanabilir.

A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955), Spencer'den etkilenmiş olmakla birlikte esas kuramsal duruşunu, bir "doğal toplum bilimi" savıyla Durkheim'den almıştır; yine de görüntüsü çok daha fazla ampiristtir. Onun ilgisinin odaklaştığı alan daha da sınırlı olup, bir toplumsal ilişkiler şebekesi olarak gördüğü "toplumsal yapı" nosyonunu kendisine anahtar kavram olarak ahr. Andaman Adalıları üzerine bir etnografik incelemenin (1922) dışında, Radcliffe-Brown çok az kayda değer çalışma yayımlamıştır ve özgün bir düşünür değildir, fakat mükemmel bir öğretmen olup, bazıları yayımlanmış olanlarından çok daha önemli bir dizi ders ve makale üretmiştir (Radcliffe-Brown 1952, Kuper 1977). Radcliffe-Brown'ın etkisi aslen bir kuramcı olarak ortaya çıkar, çünkü her ne kadar kendisi bir alan

çalışması gerçekleştiren ilk akademisyenlerden biriyse de, etnografik çalışmaları Boas ya da Malinowski tarafından gerçekleştirilenlerin canlılığından ve özgünlüğünden yoksundur, hatta onun Andamanlılar üzerine olan metni geniş ölçüde adalıların dinsel inançlarının ve törenlerinin kuramsal bir analizine ayrılmıştır.

Artık yalnızca birkaç temsilcisi hayatta kalmış olan Andaman Adalıları, Marttan Mayısa kadar bal toplayarak yaşadıkları kuru mevsim boyunca göçebe bir yaşam sürdürseler de hemen hemen yerleşik, yaklaşık kırk ya da elli kişilik yerel topluluklar halinde yaşayan avcı-toplayıcılardan oluşan bir gruptu. Diğer Asyalı avcı-toplayıcılarla karşılaştırıldığında onlar, belirgin biçimde zengin bir mitolojik ve kozmolojik sisteme sahip görünmüşlerdir. Karmaşık gıda sınırlamalarına ve vücut boyamalarını içeren karmaşık cenaze ve erinlik ritlerine sahiptiler. İnandıkları temel doğaüstü varlıklar, talihsizliğe neden olduklarına inanılan gökyüzü, orman ve denizle ilişkilendirilen ölülerin ruhlarıyla çeşitli doğa ruhlarıdır. Bu sonuncular özde doğal olguların kişileştirilmesi olup ay, güneş, gökkuşağı, gök gürültüsü ve şimşek tanrısal varlık kazanmıştır. Özel önem gerektirenler, yaygın biçimde görülen rüzgârlarla ilişkilendirilen tinsel varlıklardır: Biliku serin mevsimde görülen kuzeydoğu mevsim rüzgârıyla ilişkilendirilirken, Tarai (Hazirandan Eylüle süren) hayvanların çok bol ve av izi sürme etkinliğinin hâkim olduğu asıl yağmurlu mevsimin güneydoğu mevsim rüzgârıyla bağlantılıdır. Din açık biçimde Şamanistik doğaya sahip olup, bir dinsel lider olan *oko-juma* (düşçü), rüyasında ya da zaptedilmiş halde ruhlarla iletişim kurma gücüne sahiptir. Ancak Radcliffe-Brown'ın etnografisi bu konuda ayrıntılardan yoksundur. Ruhlarla iletişim kurarak, oko-juma spesifik olarak Biliku, Tarai ya da deniz ruhlarına bağlanan hastalıkları tedavi edebilir, kötü havayı önleyebilir. Bunlar, kısaca, Andaman Adalılarının dinsel kavramlaştırmalarıdır.





Radcliffe-Brown, *Andaman Adalıları* adlı kitabında üç tip toplumsal eylem arasında ayrıma gitmenin mümkün olduğunu öne sürmüştür: Teknikler, ahlâki gelenekler veya kişiler arası davranış kuralları ve "törensel gelenekler" olarak adlandırdığı tortusal ve yarar dışı bir eylem kategorisi. O, dikkatinin çoğunu bu sonuncuya yöneltmiştir. Çalışmasının son kısmında, bu törenlerin ve adalıların mitoslarının bir yorumunu yapmaya çalışmıştır. Edmund Leach, bu bölümün her zaman İngiliz sosyal antropolojisinin temel metinlerinden biri olarak değerlendirildiğini öne sürer. Radcliffe-Brown kurumların tarihsel kökenlerini kestirme girişimine ilgi duymamış, onun yerine yorumun ya "anlam" ya da "işlev" bağlamında iki tip açıklama içermesini önermiştir. İlk yaklaşıma ilişkin olarak, jestlerin, ayinsel eylemlerin, yasaklamaların, simgesel nesnelerin ve mitosların bildirim işaretleri olduğunu ve onların anlamlarının neyi bildiriyorlarsa onda yattığını öne sürer. Bu, onların bir düşünce ve duygular sistemi içindeki ilişkileriyle belirlenebilir. Ortaya koyduğu üzere, Andamanlıların dış görünüm bakımından saçma ve asılsız gibi görünebilen gelenekleri ve mitosları, "onların yaşam ve doğa hakkındaki temel düşüncelerini ifade ve sistematize etmelerini sağlayan araçlar"dır (1964: 330).

Öte yandan işlev kavramı, insanlara toplumsal hayatı düzen içinde bir topluluk olarak yaşama imkânı veren uyum sağlayıcı bir mekanizma şeklinde bir kültür kavramlaştırmasına dayanır. Bu yaklaşım, açık bir organik benzetmeyi temel alır, çünkü Radcliffe-Brown, "ilkel bir toplumun her geleneği ya da inancı, aynen canlı vücudunun her bir organının organizmanın genel yaşamında bir rol oynaması gibi, topluluğun toplumsal yaşantısında belirleyici rol oynar" diye yazar (229). Leach (1971) bu iki yaklaşımı *yapısalcı* ve *işlevselci* diye tanımlamaktadır.

Radcliffe-Brown'ın incelemesi büyük ölçüde ikinci yorum biçiminin sergilenmesi amacına hizmet eder ve Durkheim'in ritüele ilişkin işlevsel yorumunu yankılar. Örneğin Andaman Adalıları arasında, ağlamak kendiliğinden bir duygu ifadesi değil, geleneğin beklediği bir ritüeldir. Bu, Durkheim'in, "yas, özel duygulara dayanan doğal bir hareket değil... grup tarafından empoze edilen bir görevdir. Bir kimse basitçe üzgün olduğu için değil, ağlamaya zorlandığı için ağlar" (397) yorumunu anımsatır. Ancak Andamanlılar pek çok nedenle ağlarlar: barış yapma törenlerinde, arkadaş buluşmalarında, evlilikte, bir yas döneminin sonunda. Radcliffe-Brown, bu riti özel bir işleve sahip olarak yorumlar: "kesintiye uğratılan toplumsal ilişkilerin yenilenmek üzere olduğu" durumları işaret etmeye yarar ve "rit bir [yeniden] birleşme töreni olarak hizmet eder" (243). Ağlama, bir toplumsal dayanışma bağının onanmasıdır.

*Andaman kozmolojisinin üçlü şeması*

| | Deniz/su | Orman/toprak | Gökyüzü/ağaçlar |
|---|---|---|---|
| Tinsel aracılar | Deniz ruhları (*juruvin*) | Orman ruhları | Gökyüzü ruhları (*morowin*) |
| Erginleme ritleri boyunca gıda sınırlamaları | Kaplumbağa<br>Dugong<br>[memeli balığı-ç.]<br>Balık<br>Uçan tilki<br>Monitor<br>[bir kertenkele türü-ç] | Domuz<br>Yam bitkisi<br>Meyvalar | |
| Ana törenler | Kaplumbağa yeme töreni | Domuz yeme töreni | Bal yeme töreni |
| Ritüel bitkiler | *Hibiscus* | *Tetranthera* | *Alpinia* |
| Etkinlikler | Fırlatma | Vurma | Yakma |
| Mitsel hayvanlar | Monitor<br>Prawnlar | Ağaçkakan<br>Balıkçıl kuşu | Kumru<br>Atmaca |





Radcliffe-Brown'ı, totemsel ve diğer simgecilik biçimlerine böylesi bir yaklaşıma sahip olarak düşünmek yaygındır ve Lévi-Strauss onun düşüncesinin yıllar içinde daha yapısalcı bir pozisyona doğru anlamlı bir gelişme gösterdiği çıkarsamasında bulunur. Fakat Andamanlılar çalışmasının daha yakından bir incelemesi, Leach'in de üzerinde durduğu gibi, bu çalışmanın Andamanlıların törenlerinin ve mitoslarının, sistematik olmasa bile, örtük bir yapısal analizi olduğunu açığa çıkartır.

"Andamanlıların efsaneleri" diye yazar Radcliffe-Brown, bu insanların doğal olguları anlama yolunda kabataslak girişimleri olmaktan çok "dünyanın düzeninin nasıl varlık bulduğunun bir açıklamasını vermeyi amaçlamıştır". Ve bunların altında yattığını saptayıp betimlediği düzen, her ne kadar o kendisini Andamanlıların düşünce biçimlerini anlama eksikliğiyle mazur gösterirse de, üçlü bir yapıya sahiptir ve "en altta balıklar, kaplumbağa ve diğer su yaratıklarının yaşadığı suların bulunduğu, bunu katı toprağın izlediği ve daha yukarıda çiçeklerin açtığı... kuşların yaşamlarını geçirdiği ormanların tepesindeki bir bölgeden oluşmuş üç katmanlı bir dünya"yı yansıtır (347).

Edmund Leach (1971), önemli ve ilginç bir makalesinde, Radcliffe-Brown'ın bu "embriyo" halindeki düşüncelerini ve yapısalcı sezgilerini açarak genişletme girişiminde bulunur. Ortaya çıkan sonuç, Andamanlıların düşüncelerinin çoğunun mitoslarda formülleştirilen, ritüelde eyleme dökülen ve ilişkili bir mantık aracılığıyla pek çok adet ve gelenekte ifadesini bulan bu üçlü şema çerçevesinde açıklanabilir olduğudur. Bu üçlü şema yukarıdaki tabloda olduğu şekilde özetlenebilir. Kısa bazı notlar düşmek de bu yapısal örüntünün örneklenmesi açısından yararlı olacaktır.

Erinlik ritlerinde aday pek çok yıla yayılabilecek kadar uzun bir dizi törenden geçer. Esas olarak üç ekolojik bölümlemenin her birini tipik olarak temsil eden yiyecek-

lerin, ayinsel yenilişiyle en yüksek noktasına ulaşan belirli gıda sınırlamalarıyla bağlantılı üç törensel aşama vardır. Yeme yasağı dönemi, adayın yememek zorunda olduğu kaplumbağa, dugong ve diğer su yaratıklarıyla başlar. Bu dönem kaplumbağa-yeme töreniyle son bulur. Bir kaplumbağa avı seferi düzenlenir ve yakalananların en iyisi yemek için seçilir. Kaplumbağa her zaman kafası denize bakar şekilde tutularak sırtından öldürülür. Aday *hibiscus* yaprakları üzerine oturtulur, yüzünü denize döner ve kaplumbağa etine parmaklarıyla dokunamayacağı için kendisine *hibiscus* dalından yapılmış bir çatal verilir. *Hibiscus* yaprakları deniz ruhlarının etkisini önleme gücüne sahiptir. Gencin, artık domuz etiyle bir dizi sebze, meyve ve diğer hayvan etlerini yemekten kaçınması gereklidir. Bu dönem de bir domuz-yeme töreniyle son bulur. Bu törende *tetranthera* yaprakları, *hibiscus* yapraklarının yerini alır, ama rit aynı örüntüyü takip eder. Genç, bu kez domuz yemek için *Tetranthera* ağacından yapılma bir çatal kullanmak ve bu ağaçtan koparılmış olan, orman ruhlarını uzak tutacak yapraklar üzerinde oturmak zorundadır. *Hibiscus* anlamlı bir şekilde, lifleri ağ yapmakta ve kaplumbağa avıyla balıkçılık için kullanılan bir kıyı ağacıyken *tetranthera*, dalları domuz avlamakta kullanılan okların gövdelerini yapmak için kullanılan küçük bir ağaçtır. Üçüncü önemli tören, bal yemekten kaçınılan bir dönemden sonra gelen bal yeme törenidir. Bu tören boyunca genç, kendisini, bal toplayıcılığı yapılırken arıları engellemekte kullanılan acı bir özsuyuna sahip *Alpinia* ağacının yapraklarıyla süsler.

Bu ekolojik bölümlemeleri yansıtan aynı dizilim mitoslarda da mevcuttur. Bu üçlü simgeciliğin yanı sıra, Leach'in öne sürdüğü kadarıyla, mevsimsel örüntülerin bir sistematizasyonu da söz konusu olup, yağmurlardan sonra gelen fırtınalı *kimil* mevsimi, ritüeldeki marjinal evreye





denk düşer. Böylece, Radcliffe-Brown'ın Andamanlılar üzerine yazdıklarının bir incelemesine bağlı olarak Leach, onun bilinçli bir şekilde izlediği Durkheim'in işlevselci geleneği içinde kalan bu çalışmasında, sistemli olmasa da örtük biçimde Andamanlıların düşünce yapısına yönelik bir ilgi bulunmakta olduğunu gösterir. Radcliffe-Brown'm din üzerine daha genel düzeyde yazdıkları bu erken kuramların geliştirilmesinden oluşur ve büyük ölçüde antropologlar için merkezi ilgi konusu olmayı sürdüren iki başlık üzerinde odaklanır: Totemizm ve tabu konuları.

Radcliffe-Brown'ın "Din ve Toplum" (1952) adlı bildirisinde ifadelendirilmiş olan dine genel yaklaşımı, dinlerin epistemolojik durumuna bakılarak ve onların yanlış ve hayali inanışlar olduğunu ilân ederek hiçbir şey kazanılamayacağı konusunda hemfikir olduğu Durkheim'i yakından izler. Ne de ilgimizi dinin kökeni konusuna hasretmek verimli olabilir; onun yerine dinsel inançları ve ibadet uygulamalarını insanların düzen içinde bir arada yaşamalarını sağlayan karmaşık bir sistemin parçası olarak görmemiz gerekir. Dinin toplumsal işlevlerine yani onun toplumsal düzenin oluşumuna ve sürekliliğine yaptığı katkıya bakmamız gerekir, diye devam eder Radcliffe-Brown. Böylece, dikkatimizi inançlardan çok ritüeller üzerinde toplamamız, ancak bunu yaparken, onların her ikisi de tutarlı bir bütünün parçaları olduğu için, ritleri asli olarak almamamız gerektiği önerisinde de Robertson-Smith'i izler. Bu kuramın pek de yeni olmadığını kabul eder; bu Konfüçyüs ve Hsün Tzu gibi erken Çin filozoflarının yazdıklarında örtük biçimde mevcuttur. Bu nedenle, temel kuramını aşağıdaki şekilde ifade eder:

> İnsanlar arasında düzenli bir toplumsal yaşam, her bir bireyin diğerleriyle ilişki içindeyken sergileyeceği davranışları denetleyen belli duyguların bir toplumun üyelerinin zihinlerindeki mevcudiyetine bağlıdır. Bu nedenle ritler, etkin-

likleri sonucunda toplumun inşasının bağlı bulunduğu duyguları düzenlemek, sürdürmek ve bir kuşaktan diğerine aktarmak durumunda oldukları zaman belli bir toplumsal işleve sahip olarak gösterilebilir (1952: 157).

Bu, onu dinlerin toplumun inşa biçimiyle bağlantılı olarak çeşitlilik sergilemeleri gerektiği sonucuna götürdü. Dinsel kurumlar, bu nedenle hem verili bir toplumsal ilişkiler sistemini simgeler hem de ritüeller aracılığıyla onun sürekliliğine yardımcı olur. Onun "duygular" diye göndermede bulunduğu, esasen toplumsal tutumlardır.

Kuramını örneklemek için Radcliffe-Brown, atasal kültler ve totemizm tartışmasına girerek her iki örnekte de din ve toplumsal yapının biçimleri arasında sıkı bir bağlantının bulunduğunu öne sürer. Ata kültlerinin sıklıkla soy yapılarıyla ilişkili olduğuna, kurban ritüellerinin ise toplumsal dayanışmanın bağlı olduğu duyguların yeniden üretimine ve güçlendirilmesine hizmet ettiğini işaret eder. Öte yandan, Avustralya totemik dini, doğal kategorilerin akrabalık sistemi içine eklemlendiği kozmolojik bir sistemdir. Böylesi ifadelerle Radcliffe-Brown, son derece açık biçimde Fustel de Coulanges, Robertson-Smith ve Durkheim'in çalışmalarını daha ileriye götürmüştür.

Özetlediğim bu "Din ve Toplum" adlı bildiriye, Evans-Pritchard bir parça düşmanlıkla tepki göstererek, Radcliffe-Brown'ın halıhazırda herkes tarafından bilinen şeylerden söz etmediği durumlarda, kuramının gerçeklerle çeliştiğini öne sürmektedir. Örneğin, ata kültlerinin bir soy sisteminin bulunmadığı toplumlarda da sıklıkla mevcut olduğunu, oysa bir soy sisteminin en mükemmel örneklerinden birinin Müslüman Bedevi Araplar olduğu gerçeğini zikreder. Ancak kuşkusuz Radcliffe-Brown, sadece din üzerinde soyut bir şekilde düşünmekle ve dinin kökenlerini araştırmakla değil, belli bir topluluğun toplumsal yaşamıyla nasıl ilişkilendiğini açıklamakla en iyi şekilde anlaşı-





labileceğini önermekteydi. O, bazı toplumlarda din ve toplumsal yapı arasında doğrudan bir ilişki olmakla birlikte, diğerlerinde ilişkinin dolaylı ve her zaman kolaylıkla izlenemez olduğunu kabul etmiştir. Apaçık olan, Evans-Pritchard'ın Nuer dini hakkındaki çalışmasında, yorumsal olmaya çalışırken geniş ölçüde toplumsal yapının Nuer dinsel düşüncesi üzerindeki "etkisi"ni açıklamakla ilgilendiğidir (1956: 118); ki bu da, kuşkusuz Radcliffe-Brown'ın tüm kalbiyle onaylayacağı bir girişimdir.

Radcliffe-Brown'ın totemizm üzerine yaptığı tartışmanın, Evans-Pritchard'ın öne sürdüğü gibi Durkheim'in kuramını anlamsız kıldığı pek söylenemezse de, analiz odağını değiştirdiği kesindir. Levi-Strauss, Radcliffe-Brown'ın Durkheim'in kuramını tersine çevirdiğini ve "ehlileştirdiği"ni söylediğinde durumu incelikli bir şekilde ortaya koyar. Radcliffe-Brown oldukça dar bir çerçevede, "bir toplumun gruplara bölündüğü ve her bir toplumsal grup ile genellikle doğal hayvan ya da bitki türlerinden, fakat ender olarak yapay nesneler ya da bir hayvanın bazı parçalarından da olabilen bir ya da daha fazla nesneler sınıfı arasında özel bir ilişkinin bulunduğu" her duruma gönderme yaparak totemizmi tanımlar (1952: 117).

Sonra totemizmin çeşitli biçimlerini ortaya koyarak, totemik olguların ilişkilenebildiği değişik grupları belirleyerek devam eder: Cinsiyet kategorileri, toplumsal yarımlar (*moitiés*, Fr., yarımlar), kesimler, klanlar gibi. Odak noktasında Avustralya yerlileri bulunur ve burada bulunan totemizm biçiminin şu gruplar arasındaki dörtlü ilişkiden oluştuğunu belirtir: 1) babasoylu yerel gruplar; 2) belli başlı nesneler, bitkiler ve hayvanlar; 3) belli kutsal totem alanları; 4) zamanın başlangıcındaki mitsel dönemlerde bu kutsal noktalara hayat verdikleri varsayılan bazı mitsel varlıklar. O, ayrıca bireysel totemler olduğunu da ve Avustralya sağaltıcılarının ritüel güçlerini çoğu zaman özel bir hay-

van türüyle bir bağlantıdan aldıklarını da kaydeder. Ancak Durkheim gibi Radcliffe-Brown da totemizmi yalnızca karmaşık bir dinsel ya da simgesel sistemin bir boyutu olarak görür. İlkel insan için, diye yazmıştır, "bir bütün olarak evren, adına doğal yasa değilde daha çok ahlâki ya da ritüel yasa dememiz gereken bir şey tarafından yönetilen ahlâki ve toplumsal bir düzendir". Ve devam eder: "Ahlâki bir düzen olarak evren kavramlaştırması, yalnızca ilkel insanlarla sınırlı olmayıp her din sistemi-nin en temel parçasıdır" (130-1). Doğal olgular bu toplumsal düzene (ya da kozmolojik sisteme) eklendikleri, onun bir parçası oldukları ölçüde ya kendileri olarak ya da onları temsil eden şeyler ve varlıklar aracılığıyla bir ritüel değerle sarmalanır diye yazmaktadır. Radcliffe-Brown'ın ritüel değer kavramını kullanması, Durkheim'in kutsal kavramını kullanmasına eşdeğer gibi görünür ve belirlenmiş bir nesneye karşı saygı dolu bir tutumu işaret eder.

Ancak bu noktada Radcliffe-Brown, Durkheim'in analizinden özsel bir şekilde sapar. O, belli hayvan ve bitkilere yönelik ritüel tutumlara sahip olan, ancak (onun kendi tanımlaması çerçevesinde) hayvan ile bir toplumsal grubun spesifik ilişkilenmesi anlamında bir totemik sisteme sahip olmayan pek çok insan topluluğu (örneğin, Eskimolar ve Andaman Adalıları) olduğunu belirtir. Böylece totemizm, ritüel bir özelleşmenin ürünü olarak, yani toplumun klanlar şeklinde parçalı gruplar halinde farklılaşmasının düşünsel bir sonucu olarak görülür. Bu durumda Radcliffe-Brown için soru, "neden insanlar hayvanlara ve diğer doğal türlere karşı bir ritüel tutumu benimser?" olur. Bu soruya yanıt, şu şekilde bir "yasa" ile ifadelendirilir: "Bir toplumun (maddi ya da manevi) esenliği üzerinde önemli etkilere sahip olan herhangi bir nesne ya da olay ya da böylesi bir nesne ya da olayın yerini tutan ya da onu *temsil eden* herhangi bir şey ritüel tutumun bir nesnesi olma eğilimi gösterir" (129, vurgu eklenmiştir). Durkheim'in kuramı belirgin biçimde spesifik olup, onda ritüel değer nesnesi gücünü, bizzat toplumsal grubu simgeleyen totemik ilkenin tamamlayıcısı olmaktan almaktaydı. Bu nedenle Durkheim, neden belli özgün doğal türlerin seçilmiş oldukları sorusuyla uzun uzadıya ilgilenmemiştir. Öte yandan, Radcliffe-Brown bu soruyu sorar ve bir yanıt üretir (nesne toplumsal değere sahiptir ya da topluluk için toplumsal değere sahip bir şeyi simgeler); fakat bu, görünürde hiçbir şekilde yanıt olamayacak ölçüde muğlaktır. Ancak açıktır ki yararlı ya da "yenilmeleri iyi" olduğu için doğal olguların Radcliffe-Brown için bir ritüel değer taşıdığını öne süren Evans-Pritchard ve Lévi-Strauss gibi yazarlar, onun amacını ciddi biçimde yanlış aktarmaktadırlar. Bu, onun ağustosböceğinin Andamanlıların ritüelindeki önemi üzerine yaptığı tartışmada açık biçimde belirir. Şöyle yazar, "Andaman'da (Adaları) ağustosböceğine ritüel değer onun herhangi bir toplumsal öneme sahip olmasından dolayı değil, fakat yılın önem taşıyan mevsimlerini *simgesel olarak* temsil ettiği için atfedilir" (vurgu eklenmiştir). Bu, Durkheim'in simgeci yaklaşımını doğal dünyaya doğru genişletir ve eğer etnografik verilerle güçlü bir bağlantı kurulmazsa, uç noktada keyfi bir nitelik kazanabilir.

Özel olarak sosyal antropolojide karşılaştırmalı yöntemin örneklenmesine hasredilmiş sonraki bir denemede (1951) Radcliffe-Brown, totemizm sorunu üzerinde daha ileri düzeyde başka bazı kuramsal gözlemler yapar. Bu makalede, iki soruna dikkat çeker. İlk olarak, doğal türlerin neden ritüel değerle yüklü olduğu sorusu vardır ve buna yanıtını en erken çalışmalarında ortaya sermiş olduğunu ima etmektedir. Bu, ritüel tutumun kaynağıyla ilgili bir sorundur ve biraz yukarıda yapılan alıntı buna toplumsal değerler bağlamında bir yanıt önerir. İkinci sorun, nasıl olup

da "toplumsal grupların simgesel göndermeye sahip bir amblem, simge ya da nesne ile bağlantılı olarak tanımlanageldikleri"dir (17). Başka deyişle, neden belli kuşlar ya da hayvanlar totemik türler olarak seçilmektedirler? Bu soruya yanıt için Radcliffe-Brown Avustralya yerlileri arasında rastlanan dışevlilik yarımlarını kapsamına alan bir totemik sistemi inceler. Karga ve atmaca (ki bunlar bir örnekte ilgilenilen spesifik totemlerdir) üzerinde odaklanan bir mitosu inceler ve bunun pek çok benzeri gibi tek bir temaya sahip olduğunu, bunun da hayvan türlerinin benzerliklerinin ve farklılıklarının dostluk ve çatışma, dayanışma ve muhalefet gibi terimlere tercüme edilmesi olduğunu öne sürer. Başka deyişle, hayvanlar alemi, insan toplumununkine benzer toplumsal ilişkiler bağlamında temsil edilir. Atmaca ile karga arasındaki ilişki, analojik olarak onun insan toplumlarında önemli olduğunu düşündüğü bir yapısal ilişkiyi (karşıtların birliğini) ifade eder. Şaka ilişkileri ve Eski Çin'in yin-yang felsefesinin bu ilkenin benzer dışavurumları olduğunu öne sürer.

Böylece totemizm, bir boyutuyla insan toplumlarındaki genel bir toplumsal-yapısal ilişkiyi simgesel olarak ifade eder. Bu, Radcliffe-Brown'a sosyal antropolojinin genelleyici bir bilim olup, tarihsel analizden oldukça uzak olduğunu öne sürme yolunda uygun bir tasvir malzemesi sağlar.

Tabu hakkındaki denemesinde (1952) Radcliffe-Brown, totemizmin sosyolojisine ilişkin yazısında yaptığına benzer bir yol izler. Başlangıç olarak kavramı tanımlar. İngilizce *taboo* sözcüğünün kökeni, Polinezya dilinde "yasaklamak", "yasaklanmış" anlamlarına gelen ve pek çok yasak tipine uygulanabilen *tapu* sözcüğüdür. Fakat bir diğer anlamda kutsal sözcüğüne eşdeğer olup, tanrılarla bir bağlantı ve dünyevi olan şeylerden *(noa)* bir kopuşu ima eder. İkonların, tapınakların, şeflerin hep *tapu* olduğu söylenir,





aynı şekilde bir dizi yiyeceğin de. Fakat aynı zamanda sözcük dokunulamaz olan ölülere ilişkin de kılınmış ve yasakta bulaşıcı bir unsurun bulunduğu da ima edilmiştir (bkz. Frazer 1903). Böylece kökensel *tapu* sözcüğü farklı nosyonları birleştiren oldukça soyut bir kavramdır: Yasak, kutsallık, kirlilik, bulaşma. Onun çoklu anlamı Robertson-Smith ve Frazer gibi antropologların ilkel dinlerin ayırt edici özelliklerinden birinin kutsal ritlerle ritüel kirlilik nosyonları arasında bir ayrıma gidilmemiş olduğu şeklinde bir yorum geliştirmelerine öncülük etmiştir. Radcliffe-Brown'ın kaydettiği üzere bu, kesin bir şekilde kavramın aslında ima edilmektedir, çünkü Polinezyalılar tapınakları kutsal olarak, ölüleri ise pis olarak düşünmezler: Her ikisi de *tapu*'dur. Durkheim'in de kutsal sözcüğünü hem kutsal olanı hem de kirli olanı kucaklayan kapsayıcı bir terim olarak kullandığını belirtmekte yarar vardır.

Radcliffe-Brown, belki terminolojik sorunları giderme isteğiyle, *ritüel kaçınma* terimini, "bir kuralı çiğnemenin kişinin ritüel statüsünde arzu edilmeyen bir değişmeye yol açacağı inancıyla ilişkili herhangi bir davranış kuralı"na gönderme yapmak için kullanır (1952: 135). Böylesi bir değişme, genellikle kötü bir talih olasılığını barındırır. Radcliffe-Brown, örnek olarak Tevrat'taki *Levililer Kitabı*'nda yer alan belli hayvanlara dokunma yasağını verir. Bu yasak delindiğinde bir kimse pis olur ve onun ritüel statüsünü ihya etmek için bir adak sunulması gerekir (bir keçi ya da güvercin) ve rahip de günah için kefaret olarak bir kurban hazırlar. Bu gibi âdetler tüm dünyada geniş bir yaygınlık gösterir ve *tabu* sözcüğü böylesi ritüel yasaklamaları karşılamak üzere kullanıma sokulur. Radcliffe-Brown dinsel bir doğaya sahip olan (tanrıya ya da ruhlara karşı bir suç işleme) yasaklarla talihsizliğin saklı bir nedensellik sürecini izler gibi göründüğü "negatif büyü" de-

nilen yasaklamalar arasında bir ayrım yapma durumunda kalır. Durkheim, Frazer ve Malinowski tarafından din ve büyü arasında yapılan ayrımları tartıştıktan sonra, bu basit ikiye ayırmanın yararsız olduğu ve ritlerin anlamına ve işlevine dair sistematik bir netleştirmeye ihtiyaç bulunduğu sonucuna varmıştır.

Tartışma Radcliffe-Brown'ı hem ritüel kaçınmalar şeklinde olumsuz olarak ifadelendirilen hem de takdis ya da kutsama törenlerinde olduğu gibi olumlu olarak dışavurulan "ritüel değer" kavramını önermeye götürür. Ritüel değer, *tabu* kavramını kapsamı içine alan fazlasıyla soyut bir kavramdır ve dikkatimiz olguyu yorumlama sorununa yönlendirilir. Radcliffe-Brown, ritüelin folk açıklamasını küçümser; bunlar antropolog için önemli veriler sağlar, ancak "âdete ilişkin geçerli bir açıklama vereceğini sanmak vahim bir hatadır". Bunun yanı sıra o, dinsel ve büyüsel inançlara götürebilecek muhakeme süreçleri hakkında tahminde bulunma girişimlerinin değeri olup olmadığını da sorgular. İki seçeneğin kaldığını düşünür: Ya ritüeli kozmolojik sistemlerde işaret edildiği üzere *simgesel anlamı* ya da *toplumsal işlevi* bağlamında incelemek. Ritüellerin açık bir şekilde birey için bir güvence biçiminde hizmet ettiğini, bireyin teknik araçlarla kontrol altına alamadığı durumlarla başa çıkmasına yardımcı olduğunu öneren din ve büyü üzerine psikolojik açıklamalar hakkındaki kuşkusunu ifade eder. Şöyle yazar: "Antropolojik bir kuram büyü ve dinin insanlara güven, rahatlık ve güvenlik hissi verdiğini belirtirken aynı ölçüde ileri sürülebilir ki, büyü ve din olmasaydı insanların kurtulmuş olabilecekleri korku ve kaygılar da vardır. ... büyünün ve ruhların ... korkusu" (1952: 149).

Fakat yine, örneğin "yiyecek tabuları"nın bir yorumunu simgesel bağlamda önerdiğinde, özel bir topluluğun "fikir yapısı"nı tartışmaz (ki bu onun metodolojisinin önerdiği bir yaklaşımdır), fakat bu tabuları toplumsal değer kavramıyla bağlantı içine sokar. Böylece, "Andamanlıların yiyecek olarak kullanılan hayvanlar ve bitkilerle ilişkili tabuları, yiyeceğin toplumsal değerini kesin bir biçimde ortaya koyan araçlardır" der (151). Bu, herkesin bildiği, özgün olmaktan uzak bir şeydir ve belirsizliği nedeniyle oldukça budalaca bir yorumdur.





## Kozmoloji ve Toplumsal Yapı

Durkheim'in *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* (1915) adlı incelemesi, yalnızca din hakkında bir açıklama önermekle kalmamakta, aynı zamanda bilgi sosyolojisiyle, yani düşüncenin mekân, sınıf, zaman, nedensellik gibi temel kategorilerinin nereden kökenlendikleriyle de ilgilenmektedir. Durkheim, kaydettiğimiz gibi, bu konuya yönelik iki ana kuramın, belirtmek gerekirse, bilgiyi aklın önsel *[a priori]* ilkelerinden ya da yapısından çıkaran rasyonalist kavramlaştırmalar ile bireyin kategorileri deneyimden çıkardığı şeklindeki ampirist öğretinin eleştirilerini yapmıştır. Hem idealist hem de ampirist duruşları reddetmiş ve "iki rakip kuramın birbirine karşıtlık taşıyan avantajlarını birleştirdiği"ni (19) düşündüğü bir bilgi kuramı, yani düşüncenin kategorilerinin toplumsal bir kökeni olduğunu, kökenlerin onların kültürden aldıklarını önermiştir. Böylece (Marx ve Boas gibi birbirlerinden oldukça farklı) pek çok sosyal bilimci gibi, Durkheim aklı maddeden çıkartmak (ve insanın yaratıcı ve akli yeteneklerini reddetmek) ya da (bilim ötesinde bulunan) bir deneyim üstü gerçeklik önermesi yapmak şeklindeki ikili alternatiften kaçınarak, materyalizm ve idealizm arasında orta yol bir felsefi pozisyon almıştır. Bu ikilemden çıkış, deneyimlediğimiz üstgerçekliğin maddi dünya değil, toplumun kendisi olduğunun bilinmesiyle başarılmıştır. Bu konuyu tartışan Nye ve Ashworth, Durk-

heim'in bu iki karşıt pozisyonun sentezini yapma sorununda, her ne kadar belli "biçemsel ihtişam" anlarında kendini başarılı hissetmişse de, bütünüyle başarısız olduğunu öne sürmüşlerdir. Şöyle yazmışlardır: "Diğer filozoflar bu sorundan söz konusu ikilemlerden birini çökerterek kaçındılar, böylece bir kutup diğerinden daha gerçek kılındı, hatta diğeri bir kurgu haline geldi. Bu nedenle felsefi kutuplaşmanın bir ucunu diğerine indirgemeyi reddetmekle Durkheim, hiçbir zaman formülleştirmeyi başaramayacağı bir diyalektik senteze doğru sürüklendi. Bunun gerçekleştirilmesi yerine, sihirli 'toplumsal' sözcüğünde ifade edilen sentez olmayan bir şeyle karşılaştık" (1971: 133).

Levi-Strauss ve diğerleri, Durkheim'in gerçekte bir indirgeme yaptığını ve din söz konusu olduğunda, son noktada duygunun kaypaklığına ve toplumsal olma içgüdüsüne geri dönüş yaptığını ima etmişlerdir. Ancak Durkheim hâlâ çözümsüz olan kavramsal konularla uğraşmaktaydı, çünkü ne idealizm ne de kaba ampirisism toplumsal gerçeklerin incelenmesinde ya da düşünce kategorilerinin kökenlerinin çıkartılmasında yaşamsal nitelikte önerilerde bulunabilmektedirler.

Burada kaydedilmesi gereken nokta, Wittgenstein'ın öğretileri (Gellner'in deyişiyle bir tür "mutluluk" felsefesi) Durkheim'inkine çarpıcı bir benzerliğe sahip olmasıdır; bu, Durkheim'in açık seçik ve yararlılık sağlayacak şekilde yazmasına ve kategori kökeni sorununa "toplumsal" çözümün, tartışmayı sona erdireceği kanısına bir an bile kapılmış olmamasına karşın böyledir (Gellner 1964: 183-7).

Toplumun en temel gerçeklik olduğunu ve düşünce kategorilerinin toplumsal olarak ortaya çıktığını kabul ederek Durkheim, bu kategorilerin bir toplumsal grubun "kurulma ve örgütlenme" biçimine bağlı olduklarını sergilemeyi amaçladı. Öne sürdüğü gibi, "Zaman kategorisinin





temelinde yer alan, toplumsal yaşamın ritmidir; toplum tarafından yerleşilmiş alan mekân kategorisini sağlar" (440). Daha geniş kapsamlı bir tartışmayı sınıf kavramının çıkışına ayırmış ve Marcel Mauss'la birlikte *İlkel Sınıflandırma* (1963) adı altında kısa, fakat etkili bir makale yazmıştır. Onun temel tezi *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nde yer alan görüşleridir ki, burada yazdığı üzere, tarihteki ilk sistematik sınıflandırma "toplumsal örgütlenme üzerinde modellenmiş ya da daha çok kendilerine çerçeve olarak toplum biçimlerini almışlardır. Sınıflara karşılık gelenler fratriler, türlere karşılık gelenler ise klanlardır. İnsanlar kendileri organize oldukları için şeyleri de organize etmekte başarılı olmuşlardır" (145). İnsan düşüncesinin, başlangıçta "kesin olarak tanımlanmış kavramların hemen hemen hiç olmadığı" bir farksızlaştırma evresinde bulunduğu sanısını temel öncül aldıkları için, Durkheim ve Mauss "insanlık tarafından yapılmış en basit sınıflandırma" (9) olarak değerlendirdikleri şeyleri incelemeye koyulmuşlardır.

Örneklemek için, onların "ilkel" hakkında ne yazdıklarını ya da simgesel ve mitolojik sınıflandırmaları en iyi tanımlayacak olan, kendileri tarafından betimlemesi yapılmış bir topluluğun sınıflandırmalarını inceleyelim: New Meksico'nun Zuni Yerlileri.

Zuni sınıflandırma sisteminin altında yatan ilke, evrenin yedi bölgeye bölünmesidir: Kuzey, güney, batı, doğu, en-alt nokta, tepe nokta ve merkez. Evrendeki hemen her şey, hatta ahlâki nitelikler bu yedi bölgeden biriyle ya da diğeriyle bağlantılandırılır. Frank Cushing, bir erken dönem etnografı olarak şöyle yazar: "Güneş, ay ve yıldızlar, gökyüzü, yeryüzü ve denizler ve tüm diğer olgular ve elementler ve bitkiler, hayvanlar ve insanlarla birlikte tüm cansız nesneler" bu şema içerisinde sınıflandırılır ve onunla bütünleşir (1883: 9). Bu gruplama, insanların dünya

için yaptıkları altbölümlemelere... karşılık gelen bir hesaplama"yla yedi parçaya bölünmüş olan *pueblo* klanlarının ayrımlanmasını da yansıtır (Cushing 1896: 367). On dokuz anasoylu Zuni klanı bu şemaya göre gruplanır. Böylece kozmolojik şema onların kültürlerinin birbirinden çok ayrı yönlerini birleştirir ve Cushing'in yazdığı gibi, "dünyanın bu şekilde düzenlenmesiyle... insanların yalnızca törensel yaşamı değil, fakat aynı zamanda tüm yönetsel düzenlemeleri de bütünüyle sistematize edilir" (*age*, 369). Çeşitli Zuni mitosları tarafından anlam kazandırılan bu simgesel sınıflama, aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Yazılarında Durkheim ve Mauss, ayrıca Sioux Yerlilerinin, Avustralya kabilelerinin ve Çinlilerin simgesel sınıflamalarını da sunarlar.

Sınıf fikrinin düşüncenin bir aracı olduğunu ve onun inşası için bir modelin gerektiğini kabul ederek ve bu gibi kategorilerin bize *a priori* olarak verildiğini reddederek, Durkheim ve Mauss, ilk mantıksal sistemlerin grubun birliğini ve morfolojisini yeniden ürettiğini öne sürmektedirler. Dahası, onlar yarımcı sistemin muhtemelen orijinal ve en temel toplumsal örgütlenme ve ilk sınıflayıcı sistemlerin de ikici olduğunu ima etmektedirler. Kısaca, şeylerin ilk sınıflandırmaları grup yapısından modellenmiştir. Bununla birlikte Durkheim ve Mauss, dinsel bir doğaya sahip olan "ilkel" (simgesel) sınıflandırmalar (ilk doğa felsefeleri) ile "teknolojik sınıflandırmalar" arasında önemli bir ayrıma giderler ve şöyle yazarlar: "Muhtemeldir ki, insan hemen her zaman üzerinde yaşadığı şeyleri, onları elde etmek için kullandığı araçlara göre yeterince açık seçik sınıflandırmıştır; örneğin suda yaşayan hayvanlar ya da havada, ya da karada yaşayanlar. Fakat ilkin bu gibi gruplar birbirleriyle bağlantılandırılmamış ve sistematize edilmemişlerdi. Bölümler, fikri ayrışmalar vardı, ama sınıflandırma sistemleri yoktu. Dahası, açıktır ki bu ayrışmalar pratik



ZUNİ SEMBOLİK SINIFLANDIRMASI

| | KUZEY | BATI | GÜNEY | DOĞU | YUKARI | AŞAĞI | EN ALT UÇ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mitoslardaki avcı-tanrılar | Dağ Arslanı | Ayı<br>Coyote* | Porsuk | Kurt | Kartal | Köstebek | |
| Bölgelerle ilişkilendirilen renkler-mitsel dağlar ya da resimyazılar | Sarı | Mavi | Kırmızı | Beyaz | Tüm renkler | Siyah | Büyük Dağ Doruğu |
| Av hayvanları | Buffalo<br>Elk (iri boynuzlu geyik) | Dağ Koyunu | Antilop | Albino Antilop | Yabani Tavşan | Fare<br>Pamuk kuyruk (Amerika tavşanı) | |
| Totemik klanlar | Turna<br>Orman tavuğu<br>Sarıağaç<br>Yaprak-dökmeyen ağaç | Ayı<br>Coyote<br>Bahar-otu | Tütün<br>Mısır<br>Porsuk | Geyik<br>Antilop<br>Hindi | Güneş<br>Gök<br>Kartal | Kara Kurbağa<br>Su<br>Çıngıraklı Yılan | Macaw** (tüm kabilenin ana klanı olarak düşünülür.) |
| Bağlantılı unsurlar | Rüzgâr<br>Hava<br>Kış | Su<br>İlkbahar | Ateş<br>Yaz | Dünya<br>Yıl Sonu | | | |
| Sihirli ilaçlarla ilişkili etkinlikler | Savaş<br>Tahribat | Avcılık<br>Sağaltma | Çiftçilik<br>Tıp | Büyü<br>Din | | | |

* *Kuzey Amerika'da bulunan bir cins çakal*

** *Orta ve Güney Amerika'nın büyük, parlak renkli, sert sesli papağanı.*

nedenlerle sıkı sıkıya ilişkiliydi" (82). Her ne kadar söz konusu iki sınıflama biçimi arasındaki ilişki Durkheim ve Mauss tarafından hiç ele alınmamış olmakla birlikte, bu ayrım oldukça önemlidir (krş. benim Navaho simgeciliği üzerine yazım, Morris 1979).

Onların makalesine harikulade bir giriş oluşturan yazısında Rodney Needham, ilkel sınıflama üzerine geliştirdikleri kuramın bazı metodolojik kusurlarının ikna edici bir özetini verir. Bunların bir kısmı kısaca işaret edilebilir.

İlkin onlar, yapılacak analizde neyin kanıtlanması gerektiği varsayımında bulunmuşlardır, ki bu, toplumsalın asliliğidir. Needham, *Yapı ve Duygu* (1962) adh polemiksel çalışmasında da görüldüğü üzere, sosyal bilimlerde nedensel açıklamaya karşı bir nefret duymaktadır. Ona göre, "Söylememize izin verilenin tümü şundan ibarettir ki, biz her ne kadar sorgulanmakta olan toplumsal fikirleri ("toplumsal düzen" ve "simgesel düzen" şeklinde) gruplandırabilirsek de, onlar düzene ilişkin ortak ilkeler sergilerler ve hiçbir çıkar alanı diğerinin örgütlenme nedeni ya da modeli değildir" (1963: xxvi). Böylece, Needham için bir yapısal düzenin sergilenmesi, antropoloğun yapması gerekenin tümüdür ve bunun ötesinde bir açıklama aranamaz. Levi-Strauss (1966), Durkheim'inkine benzer bir yaklaşım benimser; şu farkla ki, o süreci tersine çevirip "tür" nosyonunun insan gruplarının ve ilişkilerinin kavramlaştırılması için bir model sağladığını önerir. Muhtemelen ne o ne de öteki, her iki düzen arasındaki ilişkiyi nedensel olarak görmektedirler; o, daha çok andırımsaldır *[analogical]*, yani bir "model" ilişkisidir.

İkinci olarak, Durkheim ve Mauss tarafından sunulan pek çok örnekte toplumsal biçimler ile sınıflama sistemi arasında doğrudan bir denkliğin eksikliği söz konusudur. Örneğin Arunta topluluğu sekiz parçalı bir evlilik sistemine sahiptir, fakat "tam bir sınıflama sistemine, bütünlüklü bir sisteme" sahip değildir. Dahası, Durkheim ve Mauss kuramlarını, onu tamamlayıcı nitelikteki çeşitliliğe tabi tutmamakla kalmazlar, olumsuz her örneği açıklamaktan uzak durma eğilimi sergilerler. Needham'ın öne sürdüğü üzere, bir toplumun yalnızca bir sınıflama biçimine işlerlik kazandıracağını varsayarlar; ancak yine de kabul etmek gerekir ki, Çin simgeciliği hakkındaki değerlendirmelerinde, bu simgeciliğin "birbiriyle ara-bağına sahip bir sınıflamalar çokluğu" içerdiğinden haberdardırlar.

Üçüncü olarak, Durkheim ve Mauss çalışmalarının sonucunda yazısız toplumların şeyleri basitçe bilgi nesneleri olarak değil, fakat belli duygusal tutumlarla dolmuş olarak kavradıklarını iddia etmektedirler. Böylesi duygusallık, "sınıflamada baskın karakteristik" olarak düşünülür (86). Ve bir bakıma Weber'in toplumsal yaşamın artan aklileştirilmesi tezini anımsatan biçimde Durkheim ve Mauss, bilimsel kavramlaştırma ve sınıflandırmaların duygusal unsurun giderek artan bir zayıflamasını gösterdiğini kaydederler. Toplumsal yaşamın bazı şekillerde ritüellerde ifade bulan duygulardan temel almasının Durkheim'in başlangıç öncülü olması nedeniyle, kozmolojik sınıflamaların da duygusal niteliklerce nüfuz edilmiş olarak düşünülmesi şaşırtıcı değildir. Fakat Lévi-Strauss duygusallığı ve farklılaşma eksikliğini bir ön-insan evresi olarak görüp, böylece Durkheim'in tezini tarihöncesine iterken, Durkheim duygusallığı ve "kesin tanımlanmış kavramların eksikliği"ni en az evrimleşmiş insanların karakteristiği olarak düşünmüştür. Her iki düşünce de yanlıştır. Lévi-Strauss, Rousseau esinli bir ilksel ve henüz biçim bulmamış bir insanlık nosyonunu kabul ederken, Hiatt'ın da kaydettiği gibi, omurgalı toplumsal yaşamında var olan (cinsiyete, statüye, bölgeye ve enseste dayalı) türiçi ayrımcıhkları gözardı eder (1969: 91). Türlerin farklılığının toplumsal farklılaşma için "kav-

ramsal destek" sağladığı önermesinde bulunarak Lévi-Strauss'un, neden bu "tüm diğer yaratıklarla kökensel özdeşim felsefesi"ne dayanmaya ihtiyaç duyduğunu açıklayacak temel bir neden yoktur (1962: 74). Kültürü zekâ ile eşitleyerek ve duygu temelindeki açıklamalara düşmanlığıyla Lévi-Strauss, bir anlamda Durkheim ve Mauss'un dikkat çektiği "ilkel sınıflandırmalar"ın spekülatif bilimsel bilgi temelinde ortaya çıktığı görüşünü teyit etmektedir. Bu, daha sonraki bir çalışmasında Durkheim'in temel tezidir.

Needham tarafından yapılan son ve en önemli eleştiri, Durkheim ve Mauss'un kolektif temsilleri, insan aklının yetileriyle karıştırmış olmalarıdır. Bu şekilde, eğer bu yetiler bir bilişsel yetenekler sistemi olarak alınırsa, kategorilerin toplumsal grupların morfolojisinden çıktığı önermesi açıkça saçma olur, çünkü bu morfolojinin kendisi şeylerin sınıflanmasında yararlanılabilir olmadan önce algılanmak zorundadır. Farklı kültürler mekânı farklı olarak kavradıkları için, hiçbir karşılaştırmalı inceleme sınıflandırma melekesi ya da kavramının kendisinin nereden kaynaklandığını gösteremez. Durkheim ve Mauss, insanların üzerinde yaşadıkları şeyleri her zaman sınıflandırdıklarını kabul etmektedirler ve Needham'ın öne sürdüğü gibi, böylesi temel ayrımcılıklar dahi kavramların korkutucu bir çokluğuna işaret etmektedir: Sınıf için olduğu kadar mekân ve zaman niteliği için de.

Bununla birlikte, Durkheim'in yazılarında merak uyandırıcı bir paradoks vardır; çünkü onun pek çok öncülünün ve kavramlaştırmasının temelini duygunun oluşturduğu gerçeğine karşın o, hem dinsel düşüncenin mantığıyla entelektüel doğasına hem de dinsel ve bilimsel sınıflamalar arasındaki özlü sürekliliğe büyük değer vermektedir. *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nden bir alıntı, hem Douglas'ın hem de Lévi-Strauss'un anahtar niteliğindeki pek çok fikirlerini Durkheim'in bu klasik incelemesinden aldıklarını göstermektedir.





> Bugün kesin olarak ortaya çıkan bir gerçek varsa, o da ... varlıkların mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi eşdeğer ve birbirleriyle değiştirilebilir olarak düşünülemeyecekleridir. Bilimsel kültürün zihinlerimize giderek çok daha sıkı sıkıya yerleştirdiği uzun süredir var olan gelenek, bize alemler arasına engeller koymayı öğretti. ... Fakat bize oldukça doğal görünen bu ayrımlar ilkellik aşamasında hiçbir şekilde yoktur. Başlangıçta tüm alemler birbiriyle karışmıştır. Bu karışıklık durumu tüm mitolojilerin temelinde bulunur. ...
>
> Bununla birlikte, deneyimlerimizde bu bağlantıları ve karışıklıkları gösterecek hiçbir şey yoktur. Duyularımızın gözlemlerini dikkate aldığımız sürece her şey farklı ve bağlantısızdır. ...
>
> Esas olan şey, aklı görülebilir belirtilerin tutsaklığına bırakmamak, fakat ona bu belirtilere hâkim olmayı öğretmek ve duyuların ayırdıklarını birleştirmektir; çünkü insanların şeyler arasında içsel bağlantılar olduğu fikrine sahip olduğu andan itibaren bilim ve felsefe mümkün olmuştur. Din onlar için yolu açmıştır (1964b: 235-7).

Bu şekilde, Durkheim için totemizm ve ilkel dinsel sınıflandırmalar, insanlık tarihinde en büyük öneme sahiptir; çünkü deneyimlerin farklı boyutlarını birbirine bağlayarak dünyayla ilgili ilk açıklamalar mümkün olmuştur. Dinsel düşüncenin mantığı ile bilimsel düşüncenin mantığı arasında bir uçurum yoktur diye yazmıştır: "Bizim mantığımız bu mantıktan doğmuştur." Dahası, dinsel spekülasyonun uygulandığı gerçeklikler, daha sonraları doğalcı filozoflarca düşünce malzemesi olarak kullanılmışlardır: Doğa, insan ve toplum. Dinde bilim gibi, "şeyleri birbirleriyle bağlamaya, onlar arasında içsel ilişkiler tesis etmeye, onları sınıflandırma ve sistematize etmeye hizmet eder. ... Bilimsel mantığın temel fikirleri, dinsel kökenlidir." Bilimin yaptığı, bu gidişe bir eleştiri ruhu getirmektir.

Durkheim'i ayrıntılı bir şekilde alıntılamanın yararlı olacağını düşündüm, çünkü kanımca Durkheim ve Mauss simgesel sınıflandırmalara ilişkin tartışmalarında Lévi-Strauss'un çığır açıcı çalışması *Yaban Düşünce*'yi anlamak için temel bir anahtar sağlamaktadırlar. Gerçekte bu inceleme Durkheim'in bilgi sosyolojisi, özellikle de dinsel simgeciliğin mantıksal ve bilimsel doğası üzerine görüşlerini tekrar etmektedir.

Durkheim'in sosyolojik mirasının sonraki antropologlara birbirinden giderek farklılaşmış iki eğilim aracılığıyla devredildiği sıklıkla söylenmiştir. Bir yanda toplumsal bir ilişkiler sistemi olarak görülen toplumsal yapı kavramını vurgulayan Radcliffe-Brown'un ampirist geleneği vardır (bkz. Levi-Strauss 1963: 302-4). Spencer'in sosyolojisi ve Malinowski'nin pragmatizminden etkilenmiş olan bu gelenek kararlı bir işlevsel ve simgeci yönelime sahiptir. İşlev ve anlam anahtar kavramlardır. Özellikle Talcott Parsons'un yazıları (1937) aracılığıyla, bu gelenek sosyolojide hâkim bir eğilim haline gelmiştir (P. S. Cohen 1968). Douglas, Leach ve Turner'ın çalışmaları, onlar her ne kadar, belirttiğimiz gibi, diğer entelektüel eğilimlerden etkilenmiş olasalar da bu gelenek içinde yeralır.

Diğer taraftan Marcel Mauss'la ilişkilenen, onun Durkheim'le ortak yazdığı henüz incelediğimiz simgesel sınıflandırmalar hakkında klasik yazıdan kökenlenen bir gelenek vardır. Bu, İngiliz antropologları söz konusu olduğunda, elli yıldan daha uzun bir zamandır uykuya yatmış bir incelemeydi. Bu gelenek kozmolojik düşünceler üzerine, "kolektif temsiller"in tümelliği üzerinde odaklanmıştı ve rasyonalist, yapısalcı bir yönelime sahipti. Bu yönelim Lévi-Strauss'un yazılarında örneğini bulur. Bu bölümü sonuçlandırmak üzere, Durkheim'in muhtemelen en öne çıkan öğrencisi olan Marcel Mauss'un (1872-1950) yazılarını





kısaca tartışmaya açacağım. Durkheim, onu "benim *alter ego*'m (diğer ben)" şeklinde tanımlamıştır.

Esas olarak törensel alışveriş üzerine olan, "Armağan" adıyla çevrilmiş klasik çalışmasıyla bilinen Mauss, yaşamı boyunca karşılaştırmalı din alanına ilgi göstermiş önemli bir Sanskritçe bilginidir. Dine kuramsal yaklaşımı büyük ölçüde Durkheim'inkini izler, ancak analizleri çok daha ampiriktir ve Durkheim'e yönelik herhangi bir eleştiriden dikkatli bir biçimde kaçınmış görünmektedir (Evans-Pritchard 1981: 190). Henri Hubert'le işbirliği içinde kurban ve büyü üzerine önemli monografiler yazmıştır (Hubert ve Mauss 1964, Mauss 1972) ve Henri Beuchat'yla Eskimo kozmolojisi üzerine bir incelemenin ortak yazarıdır (Mauss ve Beauchat 1979). Çalışma, Eskimo dininin toplumsal bir yoğunlaşma ürünü olduğunu ve onların toplumsal yaşam örüntüsünün kozmolojik düşüncelerinde yansıma bulduğunu ve onlara eklemlendiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Eskimo yaşam örüntüsü, 19. yüzyılın sonunda ortaya konulduğu şekliyle, ikili bir hareket örüntüsü içermekteydi. Yaz aylarında tundrada dağınık kamplarda karibu ve balık avlayarak küçük aile grupları halinde yaşamaktaydılar. Buzlar oluştuğunda ve daha fazla av hayvanı avlayamaz olduklarında kıyı bölgelerinde daha geniş kamplarda toplanırlar ve ayı balığı avlarlardı. Bu topluluklarda çeşitli aile grupları birlikte yaşardı ve bu, yıllık dinsel törenlerin gerçekleştirildiği bir zamandı. Eskimolar avladıkları hayvanların ruhu olduğuna ve hayvanlar öldürüldükleri zaman ruhların yatıştırılması gerektiğine, aksi durumda kaza ve talihsizliklere neden olacaklarına inanırlardı. Böylesi kaza ve talihsizlikleri davet ettiğine inanılan şey, belli ahlâki tabuların çiğnenmesi ya da cinsel törelerle veya Ioan Lewis'in deyişiyle "mistik av kanunları"yla ilişkili günahlardır; çünkü Eskimolar, çevrelerini ona göre denetle-

me ve yapılandırma çabası gösterdikleri gelişmiş bir kozmolojiye sahiplerdi. Andamanlılar arasındaki mevsimsel ikiye ayrılmaya benzer şekilde karmaşık ve anlaşılması zor olan Eskimo tabu sistemi, kış ile ilişkilenen hayvanlar ve etkinliklerin keskin bir şekilde yaz ile ilişkili olanlardan ayrılması ilkesine biçim vermiştir. Böylece denizin ürünü, özellikle ayı balığı yağı yazın ürünü karibu derisi ve benzerleriyle doğrudan temasa geçmemelidir. Bu kuralların ya da tabuların kırılmasının günah olduğuna inanılır ve hastalık ya da kötü kader sonucunu doğuracağı düşünülür. Onların tabuları insanlarla doğal dünya arasındaki ilişkilerle bağlantılı bir kozmolojik düşünceler yapısının desteklenip onanmasına hizmet etmekteydi ve bu kozmoloji onların toplumsal yaşam örüntüsüyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Radcliffe-Brown'un öne süreceği gibi, onların dinsel düşünceleriyle toplumsal yapı arasında bir denklik bulunmaktaydı. Genel kuşkucu tavrı ile Evans-Pritchard Mauss'un kuramının "zekice" olduğunu, ama bundan öte bir şey olmadığını düşünmüştür (1965: 70).

Kanımca dinin antropolojik açıdan değerlendirilmesinin, büyük ölçüde, Durkheim'ın perspektiflerini Tylor'ın, Spencer'ın ve Radcliffe-Brown'un yorumladığı biçimiyle izlediği rahatlıkla söylenebilir. Gerçekte büyünün akliliği ve (daha sonra değerlendireceğim) geleneksel düşüncenin yorumu üzerine tartışmaların pek çoğu (Jarvie ve Horton tarafından desteklenen), dinin "entelektüalist" yorumlarıyla esasen Durkheim'in düşüncesinin spesifik bir yorumundan çıkan (ve ikna edici biçimde Beattie tarafından savunulan) "simgeci" yaklaşım arasında bir karşıtlık ve düşmanlığı bünyelerinde barındırmaktadı lar (krş. B. R. Wilson 1970, Skorupski 1976). Böylece dinin Marx, Engels ve Weber tarafından yapılan sosyolojik yorumları karşılaştırmalı olarak yakın zamanlara kadar antropologların çoğunluğu tarafından gözardı edilmiştir. Bu akademisyenlerin kısa bir tartışması, Evans-Pritchard'ın biyografik çalışmasında (1965, 1981) bulunmaktadır (o yine de Durkheim'in din kuramının Marx'ınkiyle dini toplumsal ilişkilerin bir "yansıma"sı olarak görmek noktasından bazı yakınlıklara sahip olduğunu öne sürmektedir) ve Marx ile Weber Kardiner ve Preble'nin antropolojinin "kurucuları" incelemesinde (1961) yer almamalarıyla dikkat çekmektedirler.





Din üzerine antropolojik incelemeler, Durkheim'in yazıları üzerinde önemli ölçüde odaklanmışlardır. Bu nedenle, söz konusu incelemeler metinlerine Durkheimci analizin iki kusurunu dahil etmişlerdir. Birincisi, bağımlı toplumsal ilişkilerin bir bütünü olarak kavramlaştırılan "toplum" üzerindeki vurgudur. Bu anlamda toplum, "ahlâki uzlaşı tarafından belirlenmiş toplumsal bir bağlar yapısı" olarak görülür, ekonomik, siyasal ve ideolojik ilişkilerin bir bağlantısı olarak değil... Üstelik bu ilişkiler yalnızca başka bağlantı noktalarıyla temas kurmakla (böylece bağımlı olmamakla) kalmaz, aynı zamanda toplumsal gerçekliğin farklı düzeyleriyle ilişkilenir. Avcı-toplayıcı topluluklarda bile, toplumsal örgütlenmenin çeşitli düzeyleri mev-cuttur (Morris 1982: 175-7). Bu, en basitinden, Lele gibi toplumların içinde yer aldıkları sosyotarihsel bağlamlarından soyutlanmaları değil, topluluğun kendinin dengede ve türdeş görülme eğiliminde olunması ve "toplumsal"ın maddi altyapıdan kopartılmasıdır. Eric Wolf'un öne sürdüğü gibi, işlevselci antropologlar için bir yöntemsel araştırma birimi olan şey, kuramsal bir yapıta dönüştürülmüştür (1982: 14). Dahası, Durkheim'in işlevselci yorumlarında analiz biçimi kararlı biçimde, her zaman sözcüğün tam anlamıyla olmasa da genel anlamda, kültürel idealizme doğru kaymıştır. İkinci kusur, dini yalnızca toplumsal örüntülerin bir yansıması olarak görmek ve onun ideolojik işlevlerini yok saymaktır. Antropolojinin bir eleştirisini

yaptığında Gunder Frank, ideoloji kavramının antropologlar arasında neredeyse bir tabu olduğunu ve antropoloji yazınında ender olarak anıldığını kaydetmiştir (1984: 35). Durkheim'in izinde pek çok antropolog dinsel inançların öyle ya da böyle kesimsel veya sınıfsal çıkarların kabul ve onayını sağladığını ya da dinin bir yabancılaşma biçimi olabileceğini görmekte başarısız olmuştur. Bu nedenle, onların dine yönelik tutumu genellikle tarafsız ve savunmacı olmuştur.



# IV
# Din ve Psikoloji



## Din ve Duygular

Benedict Spinoza "eğer karşı karşıya kaldıkları her şeyi konulmuş olan kurallarla yönetebilseydiler ya da her zaman talih onlardan yana olsaydı insanlar hiçbir zaman batıl inançlara yönelmeyeceklerdi", diye yazar, "fakat kuralların yararsız hale geldiği darboğazlara sıklıkla sürüklenerek ve umut ile korku arasında zavallıca bir dalgalanmaya yakalandıkça... çoğu zaman her şeye inanmaya hazır olmuşlardır... O halde batıl inanç korku tarafından yayılır, korunur ve beslenir" (1951: 3-4). David Hume izleyen yüzyılda benzer fikirler ifade etmiştir. Şöyle yazmıştır: "Din hakkındaki ilk düşünceler doğanın işleri üzerine derinlemesine düşünülmesinden değil, yaşananlara ilişkin bir uğraşıdan, insan zihnini harekete geçiren, süreklilik gösteren umutlar ve korkulardan doğmuştur" (1757: 27).

Özde bu, daha önceki bölümlerde incelediğimiz kuramlardan oldukça farklı şekilde dinin doğalcı bir açıkla-

masını vermektedir. Yönelimi bakımından psikolojiktir, fakat odaklandığı nokta olguların akli yorumu olmayıp, duygusal hallerdir. İşlevseldir, fakat toplumsal grup için değil, birey için. Ve bu, uzun tarihe sahip olan bir yorumdur. Euripides, "Tanrılar tüm yaşamı karmaşaya sokmuşlardır: Her şeyi tersi ile karıştırmışlardır; ki hepimiz, cahilliğimiz ve belirsizliklerle dolu olmamız nedeniyle onlara daha fazla tapınabilelim ve saygı gösterebilelim" diye yazdığında, bu yorumu teolojik bağlamda ifade etmiştir. Bu, gerçekte Spinoza ve Hume'un miras aldıkları ve Hume'un ünlü çalışması *Dinin Doğal Tarihi*'nde (1757) ayrıntılı olarak incelediği uzun bir gelenektir.

Hume, dini evrimci bir perspektiften değerlendirmiş ve dinin en erken formunun çoktanrıcıhk ya da putataparlık olduğunu, teizmin [tektanrıcılığın] ise daha sonraki bir gelişme olduğunu düşünmüştür; bununla birlikte Hume, Gellner'in de vurguladığı gibi (1981: 7-16), çoktanrıcılık ile tektanrıcılik arasında çevrimsel gidiş gelişi savunan bir sarkaç kuramı da önermektedir. Fakat bu, yine de aşırı derecede psikolojist bir kuramdır. Hume din düşüncesinin akıldan değil, fakat yaşamın doğal belirsizliklerinden, gelecek korkusundan fışkırdığını düşünmüştür; din, bireye "mutluluğa yönelik güçlü isteği"nde güven ve umut verme işlevi görmüştür. Din, insan yaşamının "düzensizlik sergileyen manzara"sının üstesinden gelme aracıdır (Hume 1956).

Durkheim'in din üzerine karşılaştırmalı incelemelere eşsiz katkısına karşın, 20. yüzyılın ilk onyılları temel yönelimleri Hume'unki gibi psikolojik olan önemli din incelemelerinin, neredeyse sağnak halinde yağmasıyla karakterize edilmiştir.

Durkheim'den iki yıl sonra, ilahiyatçı Rudolf Otto içeriğinin çok ötesinde bir popülerlik kazanmayı başaran *Kutsal Düşüncesi* (1917) adlı incelemesini yayımladı ve bu ça-





lışmanın hâlâ yeni baskıları yapılmaktadır. Otto'nun temel argümanı, dinin yalnızca *a priori* bir kategori, akıldışı bir his ya da doğaüstünün (Latince *numen*'in) içgörüsü olan kutsallık nosyonu aracılığıyla anlaşılabileceğidir. Saygı uyandıran bir korku ve gizem hissi, "bütünüyle öteki" olan bir şeyin deneyimlenmesidir. Bu düşünce, kendini çeşitli din bağlılarının ve mistiklerin deneyimlerinde dışavurur ve Otto, doktora tezinin konusunu oluşturan Luther gibi yazarların bazı ilginç deneyimlerini kaydeder. Sharpe'ın bildirdiği üzere kitap, bireyciliği ve dinsel kural, dogma ve kurumlara karşı olarak dinsel deneyimin kendisini savunmayı önermekte gibidir (1975: 161). Gerçekte Otto'nun çalışması, neredeyse dinsel bir içgüdü kuramı gibidir. Bu haliyle o, antropologlara çok az şey önerebilir ve tümüyle ilahiyatçıların ilgisine terk edilebilirdi; ancak yazıöncesi din üzerine giriş kitapları yazmış olan iki Amerikalı bilimci -Paul Radin ve Robert Lowie- üzerinde örtük bir etkiye sahip olması gerçeği nedeniyle bu, böyle değildir.

Radin (1957), uygarlığın şafağında insanların bir korku hali ve ekonomik güvensizlik içinde yaşadığını ve doğaüstü düşüncesinin insanın bu belirsiz dış dünyayla başa çıkma girişiminden doğduğunu önermesiyle ortaya çıkmaktadır. Din, yaşam değerlerini sürdürmenin bir aracıdır: Başarı arzusu, mutluluk ve uzun yaşam. Yardımsızlık sezisinden doğaüstüne inançta billurlaşan "tam ve eksiksiz öteki" hissi çıkagelmiştir. Rudolf Otto ilahiliği teolojik anlamda doğuştan gelen, ancak evrensel olmayan bir meleke olarak kavramıştı. Çünkü *Kutsal Düşüncesi*'nde, okuyucularına doğaüstü hissini tecrübe edip etmediklerini sorar; eğer etmediyseler, bu kitabı okuyarak vakit kaybetmemelerini önerir. Otto'yu ansa da, Radin'in din kuramı özde Hume geleneği içinde yer almaktadır.

Radin gibi birinci sınıf bir etnograf olan Robert Lowie de, dine açık bir şekilde psikolojik bir bakış açısından yak-

laşmıştır. O, dini anormal olgulara bir yanıt, "kaynağı Doğaüstü'nde, Sıradışı'nda, Esrarengiz'de, Kutsanmış'ta, Kutsal'da, İlahi'de olan" bir şaşkınlık ve korku hissi olarak tanımlamıştır (1948). Din, "gerçekliğin korku-uyandıran, sıradışı ifadeleri" ile eşitlenmiştir. Durkheim, dinin bu şekilde sıradışı bağlamında tanımlanabileceği düşüncesini, dinsel kurumların kolektif nitelikli olup, asli olarak alışılmadıkla değil yaşamın normal, düzenli olaylarıyla ilgili olduklarını ileri sürerek çoktan bertaraf etmişti. Kuşkusuz, Lowie'nin önerisi dinsel kurumlar ya da davranışlar olmadığını, yalnızca dinsel duygular olduğunu ima eder. Evans-Pritchard, haklı olarak Crow Yerlilerinin hayaletlerin varlığına olan inancının Lowie için dinsel bir inanç olarak alınmadığını, çünkü bunun onlara bir duygusal getirisi olmadığını kaydetmiştir. Her ne kadar "korku tanrıları yarattı" tezine karşı kuşkucu olduğunu belirtmek gerekirse de, Lowie, dine bu fazlasıyla bireyci ve duygusal yaklaşıma, Crow yerlileri arasındaki deneyimleri nedeniyle eğilim duymuş olabilir. Çünkü hayal arayışı temeline dayanan Crow dini, aşırı ölçüde bireycidir. Lowie, onu "en yüksek güce erişmiş öznelcilik" olarak tanımlamıştır.

Eseri daha sonraki antropologların üzerinde, yine yalnızca örtük biçimde de olsa etkide bulunmuş ikinci yazar, 1902'de yayımlanan *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* adlı incelemesi bir klasik haline gelmiş olan Amerikan pragmatist düşünürü William James'tir (1842-1910). James, yazılarında iki aykırı düşünce eğilimini, pragmatizm olarak bilinen, Hume'dan kaynaklanan radikal bir ampirisizm biçimiyle Emerson geleneği içinde yer alan aşkın bir felsefe biçimini birleştirdiği için ilginç bir karışım ortaya koymuştur.

En uygun ve geçerli şekilde Amerika'nın ulusal felsefesi olarak tanımlanabilecek olan *pragmatizm*, bir "işlemsel" bilgi kuramı, yani bir düşüncenin gerçeğinin onun yararlılığında yattığı iddiasıyla ortaya çıkar. Kuramsal düşünceler sadece hipotezler, araçlardır; eğer deneyim yoluyla pratik anlamda işe yarar bulunurlarsa geçerli hale gelirler. James, bunun "deneyim"in varoluşsal bir önceliği olduğu düşüncesi temeline oturan, bir versiyonuna sahiptir ve böylece varoluşun fiziksel ve "ruhsal" yönleri arasında yapılan temel ayrımdan kaçınmıştır. George Novack'ın ileri sürdüğü gibi, "James deneyimi doğaya değil, doğayı deneyime bağımlı kılarak, gerçek dünyanın bağımsız nesnel varlığının, insanlığın öznel tepkilerinde çözülüp kaybolmasına neden olmuştur" (1975: 69).

James bunun yanı sıra, düşünme üzerine düşünce düşünce geleneğinin gelişmesinden beri düşünürleri bir sorun olarak meşgûl eden, tanrının mı yoksa maddenin mi öncelik taşıdığı konusundan da kaçınmıştır. James için tanrı basitçe hipotetik bir düşüncedir ve insanhğın genel iyiliği için çalışması nedeniyle de tanrı doğrudur [vardır]. Bu nedenle kendi tanrı kavramlaştırmasının aşkıncılarınkine -muğlak bir ilahilik kavramlaştırması- benzerliğini kaydetmek gerekirse de, James esasen materyalizmi reddetmiştir. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'ne bir son-sözde, eğer tüm düşünürleri doğacılar ve doğaüstücüler diye ikiye ayırmak gerekirse, "ben kuşkusuz doğaüstücü gruba gitmek zorunda kalacağım" dediğinde, din üzerine kendi pozisyonunu açık bir şekilde ortaya koymuştur (495). Bu nedenle hiç de şaşırtıcı olmayan nokta, James'in dini öznel, psikolojik bağlamda "birey insanların yalnızlıkları içinde kendilerini her ne şekilde olursa olsun tanrı olarak düşünebildikleri şeyle ilişki halinde anladıkları durumdaki duyguları, edimleri ve deneyimleridir" (1971: 50) şeklinde tanımlanmış olmasıdır. Burada tanrısallık, hem Buddhizmi hem de Emersoncu panteizmi bir "asli gerçeklik" olarak kucaklayan biçimde oldukça geniş çerçevede tanımlanmaktadır.

James'in bir öznel deneyim ve "ağır başlı, ciddi ve hassas tutum" şeklindeki din kavramlaştırması, kültüraşırı olarak bulunan pek çok farklı dinsel ritlerle zorlukla bağdaşır. Gerçekte bu tanımlama, Evans-Pritchard'ın daha önce belirttiğim gibi Lowie'nin tanımlamasına ilişkin olarak ileri sürdüğü şekilde, ateistlerin öznel hislerinin dinsel olarak tanımlanmasına imkân verir.

James, her ne kadar Hıristiyan vahyi ve mistisizm ile din psikolojisi üzerine bazı ilginç düşünceler geliştirmişse de, çalışması kaşılaştırmalı incelemeler alanına yönelik ilgi eksikliğiyle sorunlu hale gelir; klasik çalışması gerçekten Amerikan Yerli kültüründen hiç mi hiç söz etmez. Özü bakımından James, psikolojik kuramının sahip olduğu kaynakları, teolojik bir bakış açısını savunmaya adamış bir *New England* insanıydı.

Melanezya'nın Trobriand Yerlileri arasında gerçekleştirdiği parlak alan araştırması, İngiliz sosyal antropolojisinin gerçek temellerini oluşturan Bronislaw Malinowski'nin (1884-1942) yazıları, din ve büyüye yaklaşımında Hume'ın işlevselciliğini, William James'in psikolojik-yararcı kuramıyla birleştirmiştir. Bu nedenle o, söz konusu iki bilimci gibi hem karakter hem de entelektüel olarak inanmış bir ampiristti. Kanımca Edmund Leach, onun "eşsiz ve paradoksal bir olgu (fanatik bir kuramsal ampirist") olduğunu söylediği zaman, Malinowski'yi güzel bir şekilde özetlemiştir (1970: 120).

Polonyalı bir göçmen olan Malinowski, Trobriand Adalarında bir yıldan daha uzun bir zaman kaldı ve Trobriandlıların toplumsal yaşamı üzerine yazdığı, aralarında en ünlüsü ilk kaleme aldığı *Batı Pasifik Argonautları* (1922) olan pek çok etnografik rapor, türünün klasikleri haline gelmiştir. Bir antropolog olarak Malinowski kendini bir tür peygamber ve yeni bir kuramsal yaklaşımın, işlevselcilik olarak bilinen yaklaşımın kurucusu olarak görmüştür. Daha önceki yayılmacılık *[difüzyonizm]* ve evrimcilik gibi





kuramlara eleştirel bakarak (bununla birlikte Malinowski tarih-karşıtı olmakla suçlanamaz) toplumun bir bütün olarak kavranması ve onun kurumlarının birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu belirlemek için çaba harcamak gerektiğini öneren eşzamanlı bir yaklaşımın savunuculuğunu yaptı. Fakat onun işlevselciliği, kararlı bir psikolojik yönelim sergilediği için, Radcliffe-Brown'ın yapısal işlevselciliğinden köklü biçimde ayrılmıştır. Öne sürdüğü üzere, "Herhangi bir kültür kuramı işe insanın organik ihtiyaçlarından başlamak zorundadır" (1944) 72). Böylece, Radcliffe-Brown'dan farklı olarak Malinowski, insan kültürü üzerine karşılaştırmalı çalışmalara çok az ilgi duymuştur ve Nadel'in gösterdiği gibi (1970: 190) birbirinden oldukça farklı iki düzeye doğru yol almıştır. Birincisi, özel bir toplum, Trobriand Adaları'ndaki toplum düzeyidir ki, burasıyla o yalnızca etnografik gerçeklerin değil, aynı zamanda Trobriand kurumlarının "yapıcı bir çerçevesi"nin ve "onların bütünleşme biçimi"nin ayrıntılarını vermek için ilgilenmiştir. Malinowski, spesifik olarak insanların yaptıklarını söyledikle-riyle gerçekte ne yaptıkları arasındaki farkı kabul eder. Yine de onun, her bir monografisinin özel bir kurum ya da etkinlik üzerinde odaklandığını; hiçbir zaman Trobriand kültürünün basit ve tutarlı bir ifadelendirmesini gerçekleştirmediğini belirtmekte yarar vardır.

Malinowski'nin ilerlediği ikinci düzey, genel anlamda insan kültürüdür ve Nadel'in söylediği gibi, onun "genellemeleri doğrudan doğruya Trobriandlılardan İnsanlığa sıçrar" (1970: 190). İşte daha kuramsal olan bu düzeyde Malinowski, Trobriand etnografisini örnekleyici malzeme olarak kullanarak, toplumsal kurumları insanın biyolojik ihtiyaçlarına bağlar. Bu nedenle onun genelde kültür kuramının, çok tartışmalı olduğu pek söylenemezse de (insan kurumlarının insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik oldu-ğu-nu çok az kişi reddedecektir), yine de pek çok sosyal

bilimciye rahatsız edici gelen indirgeyici bir biçime sahiptir. Evans-Pritchard'ın, Malinowski'nin bir etnograf olarak öncü çabalarını takdir etmekle birlikte, kuramsal yazılarının çok az orijinallik ya da düşünce seçkinliği sergilediğini düşünmesi hiç de şaşırtıcı değildir (1965: 39). Leach, farkı daha yumuşak biçimde ortaya koyar: O, etnograf olarak Malinowski'nin bir dahi olduğunu düşünmektedir; bir kuramcı olarak ise o, yavan sözler eden can sıkıcı biridir.

Hem Evans-Pritchard hem de Leach'ın vurguladıkları üzere Malinoski'nin William James etkisi altında yazısız toplumların bireyini esasen pratik [kuramdan uzak] ve gerçekçi olarak kavramlaştırması şaşırtıcı değildir. Malinowski bu nedenle hem Tylor ve Spencer'in akılcı vurguları konusunda (kabile toplumlarındaki insanların "muhakeme eden" filozoflar oldukları düşüncesi, ona göre bir mitosun yalnızca biraz ötesindeki bir durumunun bir ifadesidir) hem de Lévy-Bruhl'ün irrasyonalist vurgusu konusunda fazlasıyla kuşkucuydu. Trobriand Yerlilerinin herhangi bir Avrupalı kadar akılcı olduklarını ve içinde yaşadıkları dünya hakkında dikkate değer bir ampirik bilgi malzemesine sahip olduklarını kabul etti ve vurguladı, ancak bunlar yalnızca belli özel bağlamlarda akılcıydılar. Malninowski (1974), böylece Trobriand etnografisi temelinde büyü, bilim ve din arasında açık seçik bir kavramsal ayrım yaptı. Bu ayrımda Tylor ve Frazer'i izlemekteydi ve gerçekten bizzat kabul ettiği üzere, Frazer'in *Altın Dal*'ını okuması antropolojiyi seçmek için onu harekete geçirmiştir.

Trobriand Adalıları 20. yüzyılın erken dönemlerinde küçük köy toplulukları içinde yaşayan, her köyün anasoyundan akraba erkekler ve onların karılarıyla çocuklarından oluştuğu bir anasoylu halktı. Köyler evlilik yoluyla birbirine bağlanırdı ve ada boyunca insanlar karmaşık bir armağan alışverişi yapısıyla birlik ve bütünlük kazanırdı. Bahçe tarımı ve mercan adaları arasındaki gölcüklerde gerçekleştirilen balık avcılığı temel geçim biçimiydi.





Trobriand kavramsal düşünceleri sihir ve büyüye inancın egemenliği altındaydı. Büyücüler, yani *mulukuausi*, leş yiyen ve kendilerini nasıl görünmez yapacaklarını bilen kadınlardı. Etrafta bedenleri görünmez halde uçarlar ve özellikle fırtınaya tutulup kazaya uğramış adamların kanolarına yönelimli olarak denizle ilişkilenirlerdi. Trobriand yaşamının tüm önemli boyutları, bu boyutlarla ilişkili ve en fazla uğraşılanları ve önemlileri *Kula* ve bahçe büyüsü olan büyüsel ritlere sahipti. Pek çok ölümün büyüye bağlı olduğuna inanılırdı ve her ne kadar Trobriandlılar hastalığın doğal nedenlerden kaynaklanabildiğini kabul etseler de son dokunuşlar her zaman büyüye bağlanırdı.

Ölümden sonra bir kişi iki şekilden birinde var olmaya devam ederdi. Kişi *kosi* ya da hayalet, yani geçici bir hayata sahip olan ve bir süre ölenin yaşadığı yerlerde takılarak yaşayanlara çeşitli oyunlar oynayan bir ruh olabilirdi. Varolmaya devam etmenin daha önemli bir biçimi, *baloma* ya da vücudu ölümde terk eden ve Trobriandların on mil kadar uzağındaki Tuma adasına giden bir ruh olmaktır. Tuma'daki bir yeraltı dünyasında *baloma* ruhları dünyadakine oldukça benzer bir hayat yaşarlardı, yine de bunun daha mutlu ve tatminkâr bir hayat olduğu söylenirdi. Ruhlar dünyasındaki ruh giderek yaşlandıkça, onun derisi gevşer ve buruşurdu. Sonuçta bir yılanın derisinde olduğu gibi dökülür ve ruh bir *baloma* kadını tarafından bir sepetin içinde Trobriandlara geri götürülecek ya da orada denizde yıkanacak olan bir embriyo olurdu. Sonuçta bir kadının vajinasına girer ve kadın hamile kalırdı. Bunlar Trobriandlıların inançlarıydı. Yeniden bedene bürünme düşüncesini içermesinin yanı sıra burada Trobriand Yerlilerinin babalığın fizyolojik gerçekleri konusunda bilgisizliklerinin ima edilmesi söz konusudur; pek çok Avustralya yerli topluluğu benzer inançlara sahip olduğu için, bununla bağlantılı olarak antropologlar arasında "bakire doğum" üzerine bir

tartışma gündeme gelmiştir. Ancak Malinowski'nin tartışmasından açıkça ortaya çıkmaktadır ki, Trobriand Adalıları döllenmenin doğası hakkında çelişkili görüşlere sahiptirler ve cinsel ilişkiye hiç girmemiş bir kadının çocuk sahibi olamayacağı gerçeğinden de tam olarak haberdardırlar. Gerçekte mitosta babanın çoğalmadaki rolünün görünürdeki inkârı toplumun anasoylu akrabalık örüntüsünü yansıtır.

*Baloma* ruhlarıyla yaşayanlar arasındaki ilişki, birkaç düzeyde şekillenir. Büyüsel ritlerde söylenilen, özellikle kano yapımı ve tatlı patates üretimiyle ilişkili ifadeler ruhlara dualar içermekteydi. Ruhlarla aynı zamanda rüya ve hayallerde de iletişim kurulmaktaydı. Sonuç olarak, tatlı patatesler toplandığı zaman gerçekleştirilen hasat festivali *Milamala*'da, tüm *baloma* ruhlarının *Tuma*'dan gelerek kendi anasoyundan akrabalarına ve köylerine döndüklerine inanılmaktaydı. Onlar için platformlar inşa edilir, değerli törensel eşyalar sergilenir ve ruhlara armağanlar verilirdi. Hasat festivali haftalarca sürerdi ve bu sürede fazlasıyla armağan değiş tokuşu, ziyafetler, dans ve cinsel serbesti olurdu. Festivalin sonunda *baloma* ruhları, ruhların dünyasına geri dönerlerdi.

Görülebilmektedir ki, ölülerin ruhları Trobriand Adalıları için önemli olsa da, bu toplum gelişmiş bir atalar kültüne sahip değildi, ne de söz konusu bu ruhlara talihsizlik durumlarında yakarıda bulunulmaktaydı. Dahası, belli mitik varlıklar ve doğa ruhları önemli olsalar da Trobriand büyüsel inançlarıyla karşılaştırıldığında bunlar da ikincil değerdedir; Malinowski'ye göre büyü, Trobriand Yerlilerinin kabile yaşamında rol oynayan en önemli unsurdu.

William James ile Frazer'ın önemli etkileri ve Trobriand büyüsel-dinsel inançlarının doğası ışığında, Malinowski'nin büyü, bilim ve din arasında bir ayrım düşünmeyi sürdürmüş ve psikolojik yararcı bağlamda bir açıklama





önerme durumunda kalmış olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, önemli çalışması *Büyü, Bilim ve Din*'e (1925) şu sözlerle başlar: "Ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir halk yoktur ki, din ve büyüye sahip olmasın. Ayrıca, hemen eklemeli ki, bilimsel tutum ya da bilimden yoksun herhangi bir vahşi topluluk yoktur" (1974: 1).

Söylediğim gibi, Malinowski, "ilk insan"ı hem bir düşünür hem de akılcı kılma eğiliminde olduğu için Tylor'un din kuramının karşısında oldukça kuşkucuydu; fakat aynı ölçüde "ilkel" insanın, çevresini işe yarar biçimde anlama imkânı veren geleneksel bir bilgi kümesi olarak kendi bilimine sahip olduğunu da vurgulama eğilimindeydi. Malinowski, bir anlık düşünmenin, bir toplumda doğal süreçlerin dikkatli bir gözlemi ile onların düzenliğine güçlü bir inanç olmaksızın ve dikkatli bir muhakemede bulunulmaksızın (yani bilimin başlangıç motifleri olmaksızın) hiçbir üretken etkinliğin gerçekleştirilemezliğini ortaya koymaya yeterli olacağını öne sürmüştür. Nadel'in (1970) kaydettiği gibi, bu, Malinowski'nin sahip olduğu pragmatizm düşünüldüğünde anlaşılabilir şekilde onun büyük ölçüde teknolojiye eşitlediği bilim terimini oldukça tutkulu bir şekilde kullanmasıdır. Bununla birlikte Malinowski, yazısız insanların "umutsuzca ve bütünüyle mistik bir düşünce çerçevesi içerisine dalmış oldukları" iddiasıyla ortaya çıktığını düşündüğü Lévy-Bruhl'ün kuramlarına karşı da eşit derecede eleştirel, hatta düşmandı. Malinowski, yazısız insanların tedavi kabul etmez derecede batıl inançlı ya da mantıköncesi bir zihniyete dalmış olduklarına inanmayı reddetti. Bu gibi kuramların kendimizi uygar ve üstün hissetmemizi sağladığını, ancak gerçeklere tamamen karşıt olduğunu vurguladı. "Vahşinin bir çocuk ya da bir aptal, bir mistik ya da bir budala" olduğu düşüncesini terk etmelisiniz, diye yazdı. Yazıöncesi insanlar, pratik amaçlara yönelik olarak işlerliğe sokulacak akılcı bir bilimsel bil-

gi bütününe sahiptirler. Böylece, Malinowski için din ve bilim, insan toplumunun başlangıcından beri var olmuştu; onlar yalnızca insani olaylarda farklı yerlere sahipti. "Her birinin kendi görevi ve alanı vardır" diye yazmıştır.

Malinowski her ne kadar dinin, bireyden çok topluluğu bağlayan bir "kabilesel olay" olduğunu kabul etse de, Durkheim'in din kuramına karşı bir dizi nedenle eleştireldir. İlk olarak, James'i yankılayarak, en derin dinsel anların yalnızlık halindeyken, bu dünyadan bir kopuş noktasında meydana geldiğini düşünür: "Din en büyük ölçüde katıksız bireysel kaynaklardan hayat bulur" (1974: 59). İkinci olarak, kabile topluluklarında fazlasıyla "coşkulu" pek çok meclisin, Durkheim'in sandığı gibi, dinsel duygular yaymayıp sıklıkla katışıksız dünyevi bir karakterde (örneğin, ticari amaçlarla yapılan kabile toplantıları) olduklarını kaydetmiştir. Üçüncü olarak, Durkheim'in kuramının temelinde olduğunu hissettiği ve fazlasıyla metafizik bulduğu "grup aklı" nosyonuna karşı oldukça eleştireldi. Toplumun kutsalın kökeni olduğu düşüncesi, diye yazmıştır, "Hegel'in mutlak 'kendini düşünme' kavramı gibi bir şeyi anımsatmaktadır" (1963: 287).

Malinowski için dinin kaynakları bireysel deneyimlerdedir. Bununla birlikte o, kamusal ritüellerin toplumsal bir işleve sahip olduğunu kabul etmiştir; çünkü onlar "toplumsal dokunun çimentosu", din ise "ahlâki değerlerin sürekliliği açısından olmazsa olmaz"dır. Cenaze ritleri, özellikle grup birliğinin yeniden ifadesine hizmet etmektedir. Fakat altında yatan düşünce ve amacın, her zaman açık olduğu büyüden farklı olarak dinsel ritler, ritin kendisi dışında gizli başka bir amaç ya da hedefe sahip değillerdir. Onların anlamları, yalnızca mitoloji ya da gelenek bağlamında çıkar. Malinowski dinsel olguların çeşitli yönlerini tartışmaya açmıştır. Kurbanı bir armağan verme biçimi, yiyeceğin ruhlarla ya da ilahlarla paylaşılması, kökleri "ar-





mağanın psikolojisi"nde olan bir ritüel olarak düşünmüştür. Totemizmi hem bir grup örgütlenmesi biçimi hem de bir dinsel inançlar ve pratikler sistemi olarak düşünmüş ve Radcliffe-Brown'ın kavramlaştırmasıyla belirtmek gerekirse, ritüel tutumu, özünde ritlerin yararlılığından kaynaklanmış olarak görmektedir. Hiçbir şey bundan daha pragmatik olamaz. "Bir kural olarak" diye yazar, "yiyecek hammaddesi olarak kullanılan ya da her durumda yenilen veya yararlanılan hayvan ve bitki türleri... özel bir totemik yüceltme biçimiyle değerlendirilir ve o türle ilişkilendirilen klanın üyelerine tabu kılınır" (1974: 20). Lévi-Strauss'u işlevsel yorumlamaları tartışıp eleştirirken totemik türlerin yenilmek için uygunlukları nedeniyle kutsal olarak düşünüldüklerini öne sürmeye yönelten, işte bu cümledir. Malinowski kendi yaklaşımını ve tutumunu çok daha açık olarak "kırsal alandan vahşinin karnına, oradan da zihnine uzanan yol çok kısadır" dediğinde ortaya koyar (1974: 44).

Fakat Malinowski dini esasen yaşam-döngüsü ritüellerine, özellikle de ölüm üzerinde odaklanan ritlere bağlar. Gerçekten de o, ölümün varoluşsal durumunu dinin doğuşuyla yakından bağlantılı görmektedir. İnsanların, muhtemelen derinlere yerleşmiş içgüdüleri nedeniyle ölümden büyük korku duydukları kanısındadır. Onlar, bitiş ya da yok oluş düşüncesiyle bütünüyle yüzleşemezler. Ve işte burada din bir psikolojik cankurtaran olarak ortaya çıkar. Cenaze ritüelinin tam anlamıyla dinsel bir edim olduğunu öne sürer; "tam burada din bireysel bir krizden, bireyin ölümünden kaynaklanır". Dinsel kuramların pek çoğuna göre, diye devam eder, dinsel esinin hepsi değilse de büyük bir kısmı "yaşamın son krizi"nden çıkartılmıştır.

Böylece ruh düşüncesi ve ölümsüzlüğe inanç, dinin özünü biçimler ve bunların her ikisi de psikolojik bir kökene sahiptir. "Din" diye yazar, "insanı ölüme ve yok olmaya teslimiyetten kurtarır" ve son tahlilde içgüdülerimiz-

den çıkar. "Ölümden sonra manevi sürekliliğe olan kurtarıcı inanç, bireysel zihinde zaten yer almaktadır; toplum tarafından yaratılmaz. Genellikle kendini koruma içgüdüsü olarak bilinen doğuştan gelen eğilimlerin toplamı, bu inancın temelidir."

Kendisi bir agnostik olmakla birlikte, Malinowski dine olumlu bir psikolojik işlev yüklemiş ve onun evrensel ve gerekli olduğunu ima etmiştir. Dinsel esin iki kaynağa sahiptir: Ölümsüzlük isteği ve tanrıyla bir araya gelmek için duyulan şiddetli arzu. Bu "ikiz ihtiyaç"tan temel almış ve insanlara, hem ne yapmak istediklerini bilme hissi hem de bir huzur ve iyi hal hissi vermiştir. İnsana "kaderine hakim olma" imkânı sunmuştur; oysa bilim, yalnızca dar anlamda doğal dünya üzerinde sağlanan bir denetimle ilgilidir. Pek çokları dini bu bağlamda tanımlamıştır, özellikle de yakın dönem din bilginleri. Sosyolog Milton Yinger de buna bir örnektir; çünkü o da dini "bir insan grubunun insan yaşamının en büyük sorunlarıyla mücadele etmek için başvurduğu inançlar ve pratikler sistemi" olarak tanımlamıştır. "Ölüme yenik düşmeye, korku karşısında teslim olmaya bir reddiyedir" (1957: 9). Dini psikolojik ve duygusal bağlamlarda açıklamak ve ona [bu anlamda] bir boşalım işlevi yüklemek dini meşrulaştırma ve savunmanın bir biçimidir. Böylece Malinowski dinin, en kötü halde bile, asla bütünüyle yararsız ve kötü olmayacağını rahatlıkla yazabilmiştir.

Malinowski, büyüyü de hem psikolojik hem de toplumsal işlevlere sahip olduğunu vurgulayarak aynı bağlamda açıklar. O büyüsel inançların, ilkel bilimle ve kaba metafizik kavramlardan başka bir şey olmayan *mana* ya da *orenda* gibi soyut "güç" kavramlarıyla eşitlenmemesi gerektiğini ileri sürmekte oldukça isteklidir. Fakat büyü, esasen sorunlu ve sıkıntılı hallere duygusal karşılıklardan çıkan bir inançlar ve pratikler sistemidir. Büyüsel ritler ve





sözler, her ne kadar standartlaşmış ve gelişmiş bir tabu sistemiyle ilişkilenmiş olsalar da, duygusal deneyimlerin, pratik yaşamın teknik bilgi ve denetim yetersiz kaldığı zaman söz konusu olan "çıkmazlar"ına doğal yanıtların ürünüdürler. Bilgisinden yardım göremez olduğu ya da pratik etkinliklerinde bir "boşluk"la karşılaştığı zaman bireyin "sinir sistemi ve tüm organizması onu ikame edici bir etkinliğe doğru yöneltir". Böylece, büyü "her önemli koşuşturma ya da kritik durumda tehlikeli boşluklar üzerinde köprü oluşturma"ya yardımcı olur; bireye bir güven ve huzur hissi verir. Malinowski'nin yazdığı gibi: "Büyü insanın riskleri bilimle kontrol edemediği yerde serpilip gelişir. Avcılık ve balıkçılıkta, savaş zamanlarında ve aşk mevsimlerinde, rüzgârın, yağmurun ve güneşin denetiminde, tüm tehlikeli girişimleri düzenlemede ve hepsinden öte, hastalıkta ve ölümün karanlığında yeniden ortaya çıkar" (1963: 261).

Malinowski, Trobriandlarda insanın tamamen kendi bilgisine ve yeteneğine güvenebildiği lagunalarda yapılan balık avcılığı için hiçbir büyüye gereksinim duyulmadığı, buna karşılık bir çok tehlike ve belirsizliğin kol gezdiği açık deniz balık avcılığında güvenliği ve iyi sonucu garanti altına almak için kapsamlı büyüsel ritlerin söz konusu olduğu gerçeğini kaydeder. Dolayısıyla, büyüden sıradan araç gereçlerle amaca ulaşıldığı zamanlarda yararlanılmamaktadır. "Vahşi hiçbir zaman toprağı büyüyle kazmaz... ya da kanosunu sihirli sözlerle denize indirmez." Böylece, Malinowski bilim ile din arasında, tüm insan topluluklarında mevcut olan, ancak her iki etkinliğin yan yana var olmakla birlikte farklı işlevsel rollere sahip oldukları Trobriand etnografisinde özellikle açığa çıkan karmaşık ve birbirini tamamlayıcı bir ilişki görmüştür. Bu durum, onun *Mercan Bahçeleri ve Onların Büyüsü* adlı kitabında tam olarak incelediği bir konu olan Trobriand bahçe tarımı etkin-

likleri ve bununla ilişkili büyüler aşağıda yer alan özlü ifadede ortaya serilir. Malinowski şöyle yazar,

> Toprak ilkin genel olarak bereket için kutsanır; sonra parseller mükemmel derecede akılcı ve pratik usullere işlerlik kazandırılarak temizlenir. İkinci bir büyüsel tören, temizlenmiş toprağı dezenfekte etmek ve böylece bitkilere musallat olan küf ve mantarları, zararlıları ve böcekleri önlemek için gerçekleştirilir. Sonra tekrar beceriyle, pratik ve bilimsel olarak yapılan bitki ekimi gelir. Fakat bitkiler filiz verdiğinde ve bol şans umudundan başka yapacak bir şey olmadığı zaman, birbirini takip eden törenler halinde, ürünü güçlü ve iyi kılmak için düzenlenmiş büyüye tekrar etkinlik kazandırılır. Böylece bütün bir dizi boyunca [büyüsel] ritler [bilimsel] etkinliklerle yer değiştirir, akılcı ve büyüsel boyutların her biri bir diğerinden kesin biçimde ayrı tutulur (1935: 61-8).

Teknik beceriler pratik bir işleve sahipken, büyü bireye güven ve umut vererek ve Malinowski'nin ileri sürdüğü gibi, bireyin iyimserliğini ritüelleştirerek psikolojik bir işleve sahip olmuştur; yine de Malinowski, büyünün bahçecilik ya da deniz kanosu yapmak gibi bütünüyle teknik etkinliklere düzen, ritm ve denetim getirmek gibi daha ileri bir işleve sahip olduğunu da vurgulamıştır. Malinowski, bu şekilde büyü ve bilimi birbirinden oldukça ayrı etkinlikler olarak görme konusunda Tylor ve Frazer'i izlemiştir. Fakat bu yazarlar, Radcliffe-Brown gibi büyüsel ritlerin ve inançların kendi simgesel mantıklarını içerdiğini ve kendi bağlamlarında anlama sahip olduklarını düşünmüşlerken, Malinowski büyüyü esasen duygusal bir karşılık olarak görmüş ve onun mantıksal pozitivistler gibi görünüş bakımından anlamsız olduğunu düşünmüştür. O, yalnızca psikolojik işlevi bağlamında bir değer ve anlama sahipti ve bu noktada din büyüye yakındı: Her ikisi de "duygusal ger-





ginlik durumlarında doğmuş ve işlev kazanmışlardı". Eşit ölçüde ve Durkheim'den farklı olarak, Malinowski, büyüsel-dinsel olgular ile bilim arasındaki sürekliliği incelemedi, çünkü onun duygusal yaklaşımı büyü ve dinin entelektüel bir içeriğe sahip olacağı görüşünü reddetmekteydi. Malinowski'nin psikolojizmi aynı zamanda onun din ve büyüyü insanlık durumunun bir parçası olarak görmesine öncülük etmiştir; çünkü o akılcı birinin, dinsel inançların "onlarsız uygarlığın var olamayacağı olmazsa olmaz pragmatik uydurmalar" olduğunu kabul etmesi gerektiğini yazmıştır (1963: 336).

Pek çok yazar, Radcliffe-Brown ve Malinowski tarafından önerilen birbirine karşıt kuramlar üzerine yorumlarda bulunmuştur. George C. Homans, şu şekilde yazdığında belki de onların birbirlerine uzak kuramlarını en kolay anlaşılabilir biçimde ifade etmiştir: "Malinowski bireye bakmaktadır; Radclife-Brown ise topluma. Malinowski bireyin belli durumlarda korku hissetme eğiliminde olduğunu söylemektedir; Radcliffe-Brown ise toplumun belli durumlarda bireyin korku hissetmesini beklediğini söyler. Fakat her iki ifadenin de doğru olduğuna inanmak için bütün nedenler mevcuttur. Bunların ikisi de karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı değillerdir" (1941: 86).

William James gibi Malinowski de dine bakışı bakımından savunmacıydı, fakat onun psikolojik yaklaşımı, din kuramı Homans'ın yakınlarda ifade edilen görüşlerinde belirgin bir yansımasını bulan Sigmund Freud'ünkinden çok Hume tarafından geliştirilenle daha fazla ilişkilenmekteydi.

## Freud'ün Anlam Üzerine Biyolojik Kuramı

Fikirleri 20. yüzyıl düşüncesini ve kurumlarını derinden etkilemiş olan iki insanın (Marx ve Freud'ün), nispeten ya-

kın zamanlara kadar akademisyenler tarafından büyük ölçüde gözardı edilmeleri ya da es geçilmeleri oldukça ironiktir. Akademik sosyoloji ve antropoloji büyük ölçüde Marksist düşünceden bağımsız olarak ya da onunla saklı bir karşıtlık içinde gelişmiştir ve olabildiğince ilginç bir şekilde, psikolojide de hâlâ Freud'ün çalışmalarını okumaksızın bir derece alınabilmektedir. Psikanalizin, insanlık durumunun tam kalbinde yatan psikolojik sorunları (anksiyete, baskı, cinsellik, sadizm) yansıtan bazı merkezi temaları, pek çok psikolojik metinde ender olarak anılır. Bunun nedeni, bana aşikâr görünmektedir. Freud ve Marx'ın fikirleri, her ne kadar toplumsal ortama nüfuz etmişlerse de, her ikisinin yazdıkları da ciddi olarak üzerinde düşünüldüğünde oldukça uyarıcı ve rahatsız edici sonuçlar içermektedirler; çünkü her ikisi de Batı uygarlığının radikal eleştirilerini yapmaktadırlar.

Sigmund Freud (1856-1939) toplumsal kuramın sınır çizgisinde durmuştur. On yedi yaşında Viyana Üniversitesi'ne giren Freud (yaşamının büyük kısmını Viyana'da geçirecektir), başlangıçta biyoloji üzerinde yoğunlaştı ve bazı nörolojik araştırmalar üstlendikten sonra 1881'de bir hekim olarak mezun oldu. Sinir bozukluklarının tedavisi üzerinde özelleşen Freud kendine bilimsel idol olarak, temsil ettiği "tıp ekolü" deneysel yöntemden kaynaklanan Alman bilimci Helmholtz'u aldı. Bu, biyoloji alanında her tür dirimselcilik *[vitalizm]** biçimine düşman bir ekoldü.

Freud'ün bu arka plan bağlamında, bilimin pozitivist bir kavramlaştırmasını miras alması şaşırtıcı olmasa gerektir. Rycroft'un (1966: 12) belirttiği gibi, Freud o zamanlar doğa bilimlerinde revaçta olan nedensellik ilkelerinin aynını uygulayarak bilimsel bir psikoloji (bilinçdışı zihinsel süreçlerin bilimi olan psikanaliz) kurmayı amaçladı. Daha önceki eğitiminden kazandığı doğal yasalara inancı alarak psişik bir determinizm kuramını kabul etti ve Hughes'un öne sürdüğü gibi, yaşamının sonuna değin 19. yüzyıl fiziğinden aldığı mekanik bir sözcük dağarcığını kullanma eğilimini sürdürdü (1958: 134-5). Fakat Freud'ün yol gösterici düşünceleri özde mekanik olmaktan çok biyolojiktir ve bir Freud biyografı, yakın zamanda, haklı olarak onun "temel kavramlaştırmalarının hem açılım hem de esinlenme bakımından biyolojik" olduğunu ileri sürmektedir (Sulloway 1979: 5). Lomas (1966: 116), Freud'ün fiziksel referans çerçevesinden kendini kurtarmakta başarısız olduğunu ima etmektedir. Fakat Freud'e ilişkin esas önemli nokta, her tür basit biyolojik indirgeyicilikten kaçınarak, insan varlığının psikobiyolojik bir birim olduğu gerçeğini unutmaksızın ve nedensel analizi terk etmeksizin kuramsal perspektifinde bir kayma gerçekleştirmesidir. Engels'in tarihsel bilimin kurucusu olarak Marx'ı Darwin'le kıyaslaması gibi, Freud'ün biyografisini yazan Ernest Jones da, Freud'e "zihnin Darwin'i" derken haklıdır; çünkü hem Marx hemde Freud insan türünün kökenini toplumda ve doğada görmektedirler. Fakat Freud'ün yaptığı kuramsal kayma önemlidir.

Bu kayma nedeniyle psikanaliz, gelişim sürecinde mekanik bir çerçeveye sıkı sıkıya takılı kalmamıştır. Freud tarafından nevrozların incelenmesi ve nevrozların kökeniyle gelişimini açıklamayı amaçlayan bir kuram olarak başlayan psikanalitik düşünce, odağını organikçilikten ve zihinsel hastalıkların köken bakımından fiziksel olduğu şeklindeki 19. yüzyılın genel düşüncesinden uzağa kaydırmıştır. Çünkü 1900'ler civarında Freud, çalışmalarında o dönemde hâkim olan düşünce yönelimine karşı işleyen bütünüyle yeni bir açıklama ilkesi ortaya atmıştır. Basitçe ifade edilecek olursa, Freud'ün kuramı nevrotik belirtilerin bir anla-

* Dirimselcilik (*vitalizm*), yaşamın kökeninin ve fenomenlerin yalnızca kimyasal ve fiziksel güçlerden ayrı bir güç ya da ilkeye bağlı olduğu şeklinde özetlenebilecek bir görüş [ç.].

ma sahip oldukları şeklindedir ve Home'un yazdığı gibi organların işlevlerini yerine getirememelerine bağlı olan hastalıkları anlamada yeni bir yola kapı açmıştır: "Belirtinin anlama sahip olduğunu keşfettiğinde ve tedavisini bu hipoteze dayandırdığında, Freud nevroz üzerine psikanalitik incelemeyi bilimin dünyasından çıkarıp insan bilimlerinin dünyasına sokmuştur; çünkü anlam, nedenlerin sonucu değil, bir öznenin yaratısıdır" (Home 1966: 42). İnsan bilimleri ile [fizik] bilimler arasında mantık ve yöntem olarak köklü bir fark bulunduğunu kabul etmesi nedeniyle Home, Freud'ün nevroza ilişkin eski yorumlardan radikal bir kopma sergilemiş olduğunu düşünmüştür. O, daha önceleri geçerli olan biyolojik indirgeyici girişimleri, anlamın yorumu üzerinde temellenen bir "psikolojik" anlama biçimiyle tahtından indirmişti. Hissettiğim kadarıyla bu ayrım yanlıştır, çünkü Marx gibi Freud'ün da esas olarak yapmaya çalıştığı, insani bir bilim yaratmaktı. Bunu yapmak için, pek çokları tarafından kaydedildiği gibi, iki yöntemsel yaklaşımı işler hale getirdi (bkz. Bocock 1976: 23-9). Freud insan yaşamını anlama girişiminde, bu nedenle hem nedensel analiz ve oldukça mekanik bir enerji akışları modeli temelinde bir doğal-bilimsel yaklaşımı, hem de anlam üzerinde temellenen bir yorumcu açıklamayı benimsedi. Özde iki yaklaşımı [birbirine] karıştırmamış, fakat birleştirmiştir. Ricoeur'ün öne sürdüğü gibi, Freud'ün kuramı bir "kaynaşmış söylem"i yansıtmaktadır (1970: 363).

Fakat Freud'ün savunduğu yorumcu anlama biçiminin, Alman idealizminden köklerini alan hermenötik tipinden oldukça farklı olduğunu tespit etmek önemlidir. Freud'ün psikolojisinin insan davranışını bilimsel bir temelde açıklamaktan çok onu anlamaya çabalayan türden; yani bir *Verstehende* [anlama] psikolojisine ait olduğu"nu söylemek (Bocock 1976: 21) bir tür ikiliği kabul etmektir ki





Freud (Marx ve Weber kadar) bunun ötesine geçme girişiminde bulunuyordu. Freud basit bir şekilde nevrozu (ya da kültürü) anlama yolunda bir anlam kuramı önermemiş, bu anlamanın biyolojik bir gerçeklikle bağını kurmuştur. Ricoeur'ün sözlerini kullanmak gerekirse, o, "kültürel anlamların ihya edilmesini" amaçlamamış, ne de bu anlamları (fenomenolojik analizlerle olduğu gibi) "kutsal" bir gerçekliğe bağlamış, daha çok bir "anlam bilimi" savıyla ortaya çıkan "kuşkucu okul"a bağlı kalmıştır. Bu okulun yaklaşımı yorumlamayı bir "gizemliliği çözme süreci" olarak değerlendirmekteydi (Ricoeur 1970: 32-6). Rycroft'un haklı olarak işaret ettiği gibi, psikanalizi sadece bir anlama kuramı olarak kabul etmek, onun aynı zamanda bir "biyolojik anlam kuramı" olduğunu görmeksizin eksik ve yanlıştır (1966: 20).

Pozitif bilimler ile insan bilimleri arasındaki boşluğu birleştirme girişiminde ya da diğer bir deyişle, bilimin pozitivist kavramlaştırmasının ötesine (bilimin etki alanını genişletmek için) geçme girişiminde bulunurken, Freud, hiçbir zaman bilimsel *Weltanschauung*'a (ya da dünya görüşüne) inancını yitirmemiştir. Her ne kadar kişisel yaşamında kendini eleştirel olmayan disiplinlere ya da mezhepvari örgütlere teslim etmişse de (Fromm 1970: 17-24), yazdıkları bir açık görüşlülük ve ampirik bilgi temelinde insan yaşamına ilişkin köklü bir sorgulama olarak tanımladığı bilime güçlü bir inanç bildirir. "İnanç üretmeyi" amaçlamadığını yazmıştır; "amacım incelemeyi teşvik etmek ve önyargıları yok etmektir" (1953: 256). Fakat kaçınılmaz olarak entelektüel bölünmenin her iki tarafından da eleştirilere muhatap olmuştur. Pozitivist gelenek içinde kalarak bilimin tümünü dar anlamda fizik bilimler modelinde (yani nedensel kuram ve deneysel yöntemler içerir şeklinde) yorumlayanlar, doğal olarak psikanalizi bilimsellik dışı ve "zihinselci" olarak değerlendirdiler. Öte yandan,

Sartre gibi varoluşçu psikologlar Freudçü kuramı determinist ve insan kişiliğinin insaniliğini yok edici olduğu için reddetmişlerdir (1943: 50-4). Bazıları daha da ileri gitmiş ve Freud'ün kuramını özgürlüğü yanılsama olarak resmeden bir "biçarelik felsefesi" şeklinde tanımlamışlardır (C. Wilson 1981: 62) ki bu düşünce yalnızca Freud'ün kuramsal amaçlarını tamamen yanlış anlamakla kalmaz, fakat onun anlama ve çözme girişiminde bulunduğu nevroz gibi kültürel sorunları da bir kenara iter.

Freud'ün psikanalitik kuramı birbiriyle ilişkili iki kavramın (bilinçdışı ve libido) üzerinde durmuştur. Psikolojiyi bağımsız bir disiplin olarak kurma işine soyunmuş olan antropolog Wilhelm Wundt'dan farklı olarak Freud algı, bellek ya da bilinç gibi psikolojik işlevlerle özel bir şekilde ilgilenmemiştir. O, bunların bireyin gerçekliğe uyumuyla ilgili ego işlevleri olduğunu düşünmüştür. Freud için daha önemli olan rüyalarda, hayallerde ve nevrozlarda kendisini gösteren bilinçdışı zihinsel süreçlerdi. O, ruhla bilincin eşitlenemeyeceğini düşünmekteydi. Dahası, Freud'e göre bilinçdışı betimsel bir kavram değil; fakat daha çok psikolojik deneyim için harekete geçirici güç sağlayan dürtüleri ve içgüdüsel çabaları içeren dinamik bir kavramlaştırmadır. İlk çalışmalarından birinde insan varlıklarının iki temel etkiyle harekete geçirildiklerini öne sürdü: Kendini korumaya ve dış dünyaya uyum sağlamaya dönük bir "içgüdü" (gerçeklik ilkesi) ve bir tür psikoseksüel enerji olarak görülen libido ya da cinsel itki (zevk ilkesi). "Hem dar hem de geniş anlamda yalnızca cinsel olarak tanımlanabilen dürtüler" diye yazmıştır, "sinirsel ve zihinsel düzensizliklerin nedenlerinde... ciddi ölçüde büyük bir rol oynamaktadırlar. Bundan daha öte... bu cinsel dürtüler insan zihninin yüksek kültürel, sanatsal ve toplumsal başarılarına, düşünülebilecek olanın çok ötesinde katkıda bulunmuştur" (1953: 26-7). Freud'ün libido kuramının merke-





zinde, onun çocuk cinselliği nosyonu ve dört yaş civarındaki, özellikle erkek olan bir çocuğun ödipal evreden geçtiği önerisi yer alır. Kavram bir Yunan efsanesi olan, bilmeden babasını öldürüp annesiyle evlenen ve Teblilere veba getiren Oedipus'tan köken alır. Ödip kompleksinin çözümü, nevrozun psikanalitik açıklamasında büyük öneme sahip görülür.

Eğer Freud'ün psikanaliz kuramı tek bir cümleye indirgenecek olursa bu, Freud'ün, nevrozun "dürtüsel taleplerle bunlara karşı olan resmi [toplumsal] talepler arasındaki çatışmanın ürünü" olduğu şeklindeki özgün formülünde bulunmaktadır. Dolayısıyla, pek çokları id, ego ve süperego kavramlarını asli olarak metaforik öneme sahip görseler de, onun yaklaşımı biyososyaldir. İd ya da insan kişiliğinin dürtüsel yönleri, söylediğim gibi, geniş biçimde cinsel bağlamda kavramlaştırılırken, libido bir tür yaşam enerjisi olur. Fakat Freud'ün cinsellik nosyonu oldukça geniştir: Cinsel organlar üzerinde odaklanmaz (bu nedenle çocuk cinselliği nosyonu belirir) ve cinsel enerjinin işlevi üreme değil zevk amaçlıdır. Freud bu cinsel enerjiyi esasen dengesiz ve saldırgan içgüdülerimizle birlikte biyolojik yapımızın her zaman açığa çıkmak ya da bilinç düzeyinde kendisini ifade etmek için çaba harcayan parçası olarak düşündü. Bu bilinçdışı itkiler eşliğinde, ego, ikiye bölünmüş bir bağlılık içinde, bir yandan "içgüdüsel" tatmin deneyimi yaşamayı arzu ederken, öte yandan kendini dış dünyanın talep ve baskılarına uyarlamaya çaba harcar. Dahası, Freud açığa çıkmamış cinsel enerjinin kaygıya dönüştüğünü ileri sürmüştür; böylece nevroz ve mutsuzluk özde bastırılmış cinselliğin bir sonucudur.

Freud'ün temel önermelerinde bir ikilem olduğu açıktır. O insan varlıklarının doğasına ilişkin olarak kesinlikle Hobbesçu bir bakışa sahipse de salt bir gerici düşünür olarak görülemez. İkilem şudur: Bir yandan cinsel içgüdüle-

rin bastırılmasının gerekli olduğu düşünülür ve hatta *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda Freud insan uygarlığının içgüdüsel çekimlerin kötülenmesi temelinde inşa edildiğini ileri sürer. Fakat diğer taraftan libidonun yarattığı sıkıntıyı nevrozda temel bir etken olarak görür; bu nedenle yücelik yalnızca insan mutluluğu pahasına başarılır. Kuşkusuzdur ki, Freud insanlık durumunu özde trajik olarak düşünmüştür. Marcuse ve Reich gibi onun radikal takipçilerinin önemi, onların Freud'ün yazılarındaki eleştirel unsurları sürdürmeye çalışmalarından kaynaklanır; çünkü Marcuse'ün belirttiği gibi (1969: 29), onun temel kuramı, içerisinde "Batı uygarlılığının en reddedilemez suçlaması"nı barındırır. Bunu yapmak için onlar, baskının, Freud'ün da savunduğu gibi, insanlık durumuna içkin olmadığı, fakat verili tarihsel koşulların (spesifik olarak Batı sanayi kapitalizminin) karakteristiği olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Freud'ün psikanalitik kuramı ve yaşamı üzerine önemli ve ilginç çalışmalar olarak bkz. Marcuse 1969, Jones 1964, Ricoeur 1970, Wollheim 1971 ve Mitchell 1975.)

## Totem ve Tabu

Freud 1913'te, Hughes tarafından bir "antropolojik fantezi" olarak tanımlanan dikkate değer spekülatif eseri olan *Totem ve Tabu*'yu yayımladı (Hughes 1958: 145). Eseri okuyan hiçbir antropoloğun ondan etkilenmekten geri kalmadığı izlenimine sahibim; o "hiçbir etnoloğun ihmal etmeyi göze alamayacağı" bir kitaptır diye belirtmiştir Kroeber (1920: 24), bununla birlikte onların hepsi kitabı ya bir kenara bıraktılar ya gözardı ettiler ya da Kroeber gibi onu desteleyebilecek etnografik kanıtları incelediler ve böylece "onu parçalara ayırdılar". Evans-Pritchard kitabın tezini özetler ve sonra onu "öylesine bir hikâye" olarak bir kenara bırakır (1965: 41-3). Fakat o zaman Evans-Pritchard için dini açıklama iddiasındaki her kuram kuşkuludur ve Freud'ün incelemesi dinin bir yanılsama olduğunu öne sürer. *Totem ve Tabu* bu nedenle değerlendirilmesi zor bir kitaptır: O, sezgilerle anlaşılabilecek bir çalışmadır ve Kroeber'in ilginç deyişiyle, "kelebek gibi ince bir doku"ya sahiptir (1939: 25).





Pek çok antropolog için kitabın açılış sayfası, sisteme doğrudan sarsıcı bir etki yapar; çünkü eser "Vahşilerin Ruhsal Yaşamı ile Nevrotikler Arasındaki Benzerlikler" şeklinde bir altbaşlığa sahiptir. Dolayısıyla, edinilen izlenim Freud'ün (ve genelde psikanalistlerin) yazısız insanların nevrotikler gibi düşünüp davrandığına inandığı şeklindedir. Ioan Lewis başka bir psikanalitik antropolog olan, Weston La Barre'in yazıları hakkında açık biçimde böylesi bir hisse sahiptir. Yazısız insanlara ilişkin bu görüş hiçbir şekilde Freud'ün söylemek istediği bir şey değildir. Onun öne sürdüğü, nevrozun bireysel ve asosyal biçimleri ile tabular, animizm ve totemik inançlar gibi "kültür yaratıları" arasında paralelliklerin bulunduğu ve psikanalitik kuramın bu yaratıları anlamak için bir yol önerdiğidir. Her ikisi de "fantezi dünyası"ndan, "karışık hisler" ya da dürtülerden; kısaca bilinçdışı birincil süreçlerden kaynaklanırlar. Freud bizi sürekli olarak bu benzetmeyi çok fazla ciddiye almama; nevrotiklerin, yazısız insanların ruhsal dışavurumları arasındaki apaçık farklılıkları unutmama konusunda uyarır ve yazılı uygarlıkların kültürlerinin de (din ve sanatlarının) aynı tür bir yoruma açık olduğunu vurgular. Oldukça ilginç olarak, büyüsel inançlar toplumsal "yaratılar" iken nevrotik belirtilerin öznel durumlar olduğuna ilişkin Freud'ün kendi iddiası, Evans-Pritchard tarafından onun kuramına karşı bir kanıt olarak kullanılmıştır (1965: 46). Ve yine kaydetmekte yarar vardır ki, Freud'ün belirttiği şekilde eğer "bu yapıların... (batıl inançların) ötesine ge-

çersek vahşilerin (yani yazıöncesi insanların) ruhsal yaşamı ve kültürel düzeyinin daha önceleri yetersiz bir şekilde değerlendirildiğinin farkına varırız" (1938b: 154). Roheim'ın ileri sürdüğü gibi, (şizofreni fantezilerinde, rüyalarda ve tüm kültürlerin mitoslarında, tabularında ve dinsel kavramlarında yansıtılan) birincil süreçler evrenseldir. Fakat bu mitolojik düşüncenin en eski atalarımızın (ve yazıöncesi insanların) tek düşünebilme yolu olduğu anlamına gelmez: "Eğer bu doğru olsaydı, insanlığın ta en baştan soyu tükenmiş olacaktı. Biliyoruz ki, pek çok durumda ilkeller kendi hareket alanlarında tam olarak bizim kadar, hatta bizden daha akılcı olarak hareket ederler" (Roheim 1950: 3).

Freud'ün öne sürdüğü diğer bir önemli nokta, din gibi karmaşık bir toplumsal olgunun yetkin biçimde ancak bir dizi araştırma stratejisinin uygulanmasıyla açıklanabileceğidir. O, kendi ortaya koyduğu psikanalitik yorumun pek çokları arasında yalnızca biri olduğunu düşünmekteydi ve önceliklilik iddiasında bile bulunmadı (1938b: 158).

*Totem ve Tabu*'nun giriş yazısı ensest yasaklamaları ve onunla ilişkili kaçınma gelenekleri üzerinde durmaktadır. Freud pek çok yazıöncesi toplulukta bunların üzerinde hassasiyetle durulduğunu vurgulamaktadır. İncelemede daha sonra ensest tabusunu açıklama önerilerinde bulunmuş çeşitli kuramların kendisini tatmin etmediğini belirtir. Westermark'ın, birlikte yaşayan yakın akrabalar arasında cinsel ilişki kurmaya karşı doğuştan gelen bir tiksinme olduğu önerisini yetersiz bulur ve Frazer'in harika eleştirisini aktarır: "Herhangi derin bir insan içgüdüsünün yasa yoluyla takviye edilmesinin gerektiğini anlamak kolay değildir. İnsanın yiyip içmesini emreden bir yasa yoktur. ... Yasa yalnızca insanları içgüdülerinin yapmaya eğilimli kıldıklarından yasaklar." Fakat Freud ensest tabusunun aynı soydan olanların birleşmesinden doğacak zararlı sonuçları





önlemek için geliştiği şeklindeki açıklamayı kabul etmekte de eşit derecede isteksizdir ve bu zararlı sonuçların bilinmesinin, insanlığın hayvan evcilleştirmeye, türlerin çiftleşme ve üreme süreçlerine müdahaleye başlamasından sonra olduğu-nu öne sürer. Ne de Freud, Frazer'in "ensest korkusu"nun kökeninin çözülmemiş bir sır olduğu sonucuna varmasını kabul eder. Bu durumda ensest yasağı Freud'ün açıklamak üzere işe koyulduğu ilk olgudur.

"Tabu ve Duyguların İkircikliliği" adlı yazısında Freud çeşitli tabular (özellikle çatışmalar, yöneticilerin kutsal karakteri ve ölümle ilişkilenen sınırlamalar) ile nevrotik hastaları arasında gözlemlediği fobiler ve obsesyonlar arasındaki paralellikleri işaret eder. Tabunun kutsal olduğu kadar yasaklanmış ve kirli şeylerle de sıklıkla ilişkilenen ikircikli bir terim olduğunu belirten Freud, bir tabunun "bilinçdışında güçlü bir yönelme isteğinin bulunduğu yasaklanmış bir eylem" olduğunu öne sürer (1938b: 61). Ve tabu ile fobilerin her ikisinin de ikircikli dürtüler ve eğilimlerden çıktığını ileri sürerek devam eder; bilinç gibi onlar da kökenlerini bilinçdışı kaynaklardan alan bir "duygusal ikircikliliğin" sonucudur. Freud bunu takiben animizm ve büyüsel inançlar sorusuna ilgisini çevirir ve bu yazıda, eleştirel olmayan bir şekilde Frazer tarafından önerilen evrimci perspektifi benimser. Bu, dönemin düşünce ve bilim insanları tarafından geniş kabul görmüş, oldukça sorgulanabilir durumdaki "tekrarlama kuramı"nın kabulünü ima etmekteydi. Büyük ölçüde Ernest Haeckel'in etkili yazılarından kaynaklanan bu kuram, ontojeninin, yani bireysel organizmanın gelişiminin filojeniyi, yani türün evrimini ya da daha spesifik olarak insanlığın kültürel evrimini tekrarladığını önermekteydi. Kuram yalnızca Frazer tarafından içtenlikle benimsenmekle kalmadı, aynı zamanda Freud'ün çalışmasını Birleşik Devletler'e tanıtan ve *Yeniyetmelik* (Adolesans) (1904) adlı kitabı çocuk gelişimi çalışmala-

rını teşvik konusunda büyük etki sahibi olan psikolog G. Stanley Hall tarafından da kabul edildi.

Böylece, Freud kültürel evrimin, yani "insanın evreni kavrayışı"nın birbirini izleyen üç evrimsel aşamadan (animizm, din ve bilim) geçtiğini ve bunların (ebeveyne bağımlılıkla karakterize edilen) nesne bulma aşamasıyla bireyin zevk ilkesini reddedip "kendini gerçekliğe uyarladı-ğı" olgunluk aşamasına karşılık geldiğini önerme noktasına varmıştır. Freud, animist ya da mitolojik evreyi, yani "üç büyük dünya sistemi"nin birincisini, Tylor'un tanımlaması bağlamında değil, fakat büyük ölçüde Frazer'in görüşleriyle uyarlı bir şekilde kavramlaştırdı. Bu, dünyanın bütünselliğini kavramayı mümkün kılan bir doğa felsefesi, geniş çapta temas ve taklit (benzetme) büyülerinden temel alan bir düşünce sistemiydi. Fakat bu sistemin altında yatan öncül, dünyanın akli bir açıklaması değildir; Freud, animizmin Tylor ve Spencer'in ima ettikleri gibi "bilgiye yönelik tamamen spekülatif bir susamışhk"tan (126) değil, fakat daha çok belli nevrozlar gibi duygusal dürtülerden kökenlendiğini düşünmekteydi. Freud'a göre animizm, "psişik süreçlerin gereğinden fazla önemsenmesi"ni önermekteydi. Nevrotik hastalarından biri tarafından kullanılan bir terimi benimseyerek buna "düşüncenin her şeye gücü yeterliği" adını verdi. Psişik yaşam kendini eşyanın gerçekliğine empoze eder ve bu tarz düşünme kendisini animistik düşüncede olduğu kadar, fobilerde, kuruntularda, rüyalarda ve dinde de gösterir.

Daha sonra Freud, yine ağırlıklı olarak Frazer'in yazılarına dayanarak ve onun anıtsal eseri *Totemizm ve Dışevlilik*'teki (1910) verileri kullanarak dikkatini totemizme çevirir. Wundt ve Robertson-Smith gibi yazarlar kültürün en erken biçimlerinin totemik olduğunu göstermeye çalışmışlardı. İlk insan toplumlarının bir dizi dışevlilik kuralına dayalı klanlara bölündüğü öne sürülmekteydi, ayrıca Avustralya kabilelerine ilişkin etnografik malzemenin bunu örneklediği düşünülmekteydi. Her klan, özel saygıda bulunulan bir hayvan ya da bitki olan bir toteme sahipti. Totemi öldürmeye ve yemeye karşı uygulanan yasaklar vardı ve hayvanın kutsal olduğu ya da ruhsal varlıklara vücut verdiği düşünülmekteydi. Totem hayvanlarının sayısını artırmak üzere düzenlenmiş olan Arunta halkının Intichiuma ritüeli gibi özel seremonilere çok sık rastlanmaktaydı. Bu gibi ritüeller Robertson-Smith tarafından kurbanın kökeni olarak düşünülmekteydi ve klan, kurban edilmiş hayvanı yiyerek böylece grup dayanışmasını dışavurduğu kadar, ruhsal varlıktan da pay almış oluyordu. Sıklıkla totemik klanın soyunun totem hayvandan geldiğine inanılmaktaydı.

Freud totemizmin kökenine ilişkin olarak mevcut kuramların kendini tatmin etmediğini ifade etti. Totemin topluluğun simgesel bir temsili olduğunu öne süren Durkheim'in sosyolojik yorumunun yanısıra, hem adçı *[nominalist]* hem de akılcı kuramların eleştirisini yaptı. Totemizm ve dışevlilik nasıl açıklanabilirdi? Kurbanın anlamı neydi? Bu sorulara yanıt vermek için Freud Ödip kompleksine döner ve hem tarihsel hem de psikolojik olduğunu öne sürdüğü bir kuram ortaya atar. Bu, bir sosyal bilimci tarafından şimdiye değin ortaya atılmış en şaşırtıcı, en erişilmez ve spekülatif kuramdır. Freud onu "fantastik" diye tanımlamıştır (1938b: 217). İpucunu Darwin'in "ilk sürü" üzerine yazdıklarından ve insanların "ilk olarak herkesin tek bir karıya sahip olduğu ya da eğer diğer erkeklere karşı kıskançlıkla koruyabilecek kadar güçlü ise çok sayıda karıya sahip olduğu, ... daha genç erkeklerin dışarı atıldığı küçük topluluklar halinde yaşadığı" düşüncesinden alan Freud, insanların başlangıçta bu tarz erkek egemen ailelerde yaşadığını öne sürdü. "Yalnızca tüm kadınları kendine saklayan ve büyüyen oğullarını dışarı atan vahşi ve kıs-

kanç bir baba vardı"; sonra "bir gün dışarı atılmış oğullar güç birliği yapıp babayı katlederek yediler ve böylece baba-egemen sürüye son verdiler" (218).

Fakat babalarını da sevdikleri ve ona hayranlık duydukları için, bu "baba katli suçu"ndan pişmanlık duyan oğullar, bu yakıcı suçluluk duygusunu azaltma girişiminde bulunmuşlardır. Bunu, çeşitli ritler ve ahlâki düzenlemeleri kurumlaştırarak yapmışlardır. Birlikte barış içinde yaşamak için ensest yasağını getirmişler, arzulanan kadınları hepsi eşit ölçüde reddetmişlerdir. Suç eylemini tekrarlayan ve anan ritler tesis etmişlerdir: Totem hayvanı öldürülenin yerine ikame edilmiş babadır. Hayvan kurban etmeler ve Hristiyan ekmek ve şarap ayinleri aslında kefareti ödenmesi gereken suçun tekrarı olan ayinlerdir. Totemik ruh ya da tanrı, "özünde, yüceltilmiş babadan başka bir şey değildir" (225). Miller, Freud'ün kuramının aslında eski ilk günah öğretisinin modern bir versiyonu olduğunu öne sürmüştür (1964: 265). Gerçekten Freud, bu en eski suçun ilk günah olduğunu öne sürer. İlk günah, Freud için, Havva'nın suçlandığı, masumiyetin kaybına yol açan, bilginin çalınması değil, fakat daha çok öldürme ve onu izleyen suçluluk duygusudur. "Hristiyan mitosunda" diye yazar, "insanın ilk günahı kuşkusuz baba Tanrı'ya bir karşı çıkıştır ve eğer İsa, insanlığı bu ilk günahın bedelinden kendi hayatını kurban ederek kurtardıysa, onun bu davranışı bizi bu günahın öldürme olduğu sonucuna götürür" (235).

O halde ilk sürü topluluğunun "mitik bir trajedi" aracılığıyla çözüldüğü şeklindeki bu tek kuramda, Freud tabular, kurban, dışevlilik ile ensest yasağı, din ve toplumsal yaşamın başlangıcı için bir açıklama önermiştir. Çalışmasını bititirken o, bunu özlü bir şekilde "dinin, ahlâkın, toplumun ve sanatın başlangıçları Ödip kompleksinde buluşur" diyerek ifade etmiştir (239). Kuram, yalnızca insanlığın başlangıcına ilişkin (doğadan koparak kültüre geçiş





şeklinde) bir değerlendirme yapan değil, fakat aynı zamanda anasoylu sistemlerin kökeni hakkında öneride bulunan bir başlangıç mitosu sunar.

Hirst ve Wooley'in, Freud'ün kuramının "toplumun değil", sadece ensest yasağının kökeni için bir açıklama getirdiği şeklindeki görüşleri (1982: 152) kanımca yanlıştır. Her ne kadar başlangıçtaki anasoylu "erkek kardeşler klanı"nın yerinde daha sonra "ataerki"nin yeniden ihya edildiğini öne sürmüşse de, Freud açık bir şekilde insan toplumsal örgütlenmesinin suç eylemiyle başladığını belirtmekteydi. Dahası, Hirst ve Wooley'in Freud'ün totemik sözleşmesinin kendinden önce ortaya atılmış toplumsal sözleşme kuramlarını yankıladığı şeklindeki görüşleri oldukça şaşırtıcıdır; çünkü Freud, zaten kuramını böyle bir ilişki içinde tanımlamıştır ve daha önce Fromm, Freud ile klasik ekonomistler arasındaki benzerliğe ve onun totemik kuramının var sayılan bir "sözleşme"den temel aldığı gerçeğini işaret etmiştir (1962: 32).

Freud toplumun bu "ilk aşaması"nın hiçbir yerde gözlenmemiş olduğundan haberdardı ve etnografik kanıtların pek çok yazıöncesi toplumun babaerkil aile temelinde değil, demokratik bir anasoylu klanlar sistemi olan "kardeş birlikleri" temelinde ortaya çıktığını işaret eder göründüğünü söylemiştir. Bununla birlikte, kuramını bir tür allegori olarak sunmak yerine, Freud "ilk günah"ın bir tarihsel olay olduğunda ısrar etmekte gibidir. Fakat Freud, Ödip kompleksini insan kişiliğinin içinde psişik bir gerçeklik ya da süreç olarak düşündüğü için bu, ailede, her bir kuşakta yeniden sahnelenen bir olaydır. "Suçluluk duygusu" kuşaklar boyunca kendini gösteren psişik bir süreklilige sahiptir (1938b: 241; 1930: 78-9). (Pek çok yazar Jung'un kolektif bilinçdışı kavramının bir kolektif zihin şeklindeki bu düşüncenin bir gelişmesi olduğu hissindedir.)

Bu temel varsayımlar yıllar boyunca bir dizi eleştirmen tarafından sorgulanmıştır. Darwinci ilkel sürü kuramı, Freeman'ın önerdiği gibi, şimdi bir yansıtılmış fantezi olarak sınıflandırılmak zorundadır; çünkü bunun ne insanlarda ne de primatlarda toplumsal örgütlenmenin ilk biçimi olduğuna dair bir kanıt vardır (1969: 56). Suçluluk duygusunun genetik kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa aktarıldığı şeklindeki filogenetik varsayım da savunulamazdır; çünkü daha çok kazanılmış karakterlerin kalıtımı şeklindeki Lamarkçı düşünceye bağlılık göstermektedir. Freeman'ın *Totem ve Tabu* üzerine yaptığı değerlendirme, onun pek çok güzel fikir içerdiğini kabul etmekle birlikte, bütün olarak bakıldığında, Kroeber'inki gibi olumsuzdur; yine de Freeman esas olarak kitabın altında yatan tez olan yazıöncesi insanların mitoslarının ve ritüellerinin Ödip kompleksi durumlarına yol açan dürtüler ve fantezilerden doğduğu konusunda hemfikirdir (66). Bu, Ödip kompleksinin insan toplumlarında evrensel olduğunu ve kültürel olguları anlamada açıklayıcı önemi bulunduğu fikrini içerir. (Ödip kompleksinin evrensel bir olgu olup olmadığı tartışmasının bir değerlendirmesi için bkz. A. Parsons 1969.)

Yaşamının sonraki yıllarında Freud, analizini uygarlığın ve dinin bir eleştirisi üzerinde genişleterek *Totem ve Tabu*'da yer verdiği çığır açıcı düşünceleri daha da geliştirdi. Temel ilgisi insan mutluluğu ve esenliğinin sağlanması üzerineydi ve bu, onun tüm yazılarına nüfuz etmiştir. Freud ahlâk ve bilim arasında bir farklılık olduğu düşüncesini sürdürme girişiminde bulunmaktaysa da, ona göre bu ikisi ayrı ya da bağlantısız ilgi alanları değildir. O "iki büyük güç"ün insanlık durumunda yansıma bulduğunu varsayar, yani insanlığın topluluksal yaşamı iki yönlü bir temel üzerinde yükselir: "Sevginin gücü" ve "çalışmanın zorunluluğu". Böylece, Marx ve Engels gibi Freud de materyalist öncüllerden hareket eder ve aynı zamanda da ataerkilliğin insan yaşamının merkezinde olduğunu kabul eder.





Ancak önemli fark şuradadır ki, Freud insan emeğinin önemini aza indirmiş ve pek çok muhafazakâr düşünür gibi, çalışmayı zevk ve yaratıcılıkla ilişkisi olmayan, azap verici bir zorunluluk olarak görmüştür. Öte yandan Freud, Engels'ten farklı olarak seksi üremeye bağımlı görmemiştir. Freud, daha çok yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, cinsel sevgiyi, zevke içsel [doğal] olarak bağlanmış, ancak yüceltme mekanizmasıyla kültürün gelişmesine kanalize edilmiş bir tür enerji olarak düşünmüştür. Marx insan kültürünü emeğin, yani verili bir toplumsal bağlamda insan öznesinin doğa ile yaratıcı etkileşiminin ürünü olarak düşünmüştü. İnsanlar içgüdüsel olarak toplumsaldı ve emek, insan türünün özünün ifadesi ve gerçeklik (ya da potansiyel gerçeklik) kazanmasıydı. Freud için kültür, insan praksisinin ürünü değil, libidonun reddinin, cinsel enerjinin bastırılmasının ve [toplumsal normlar aracılığıyla] eritilmesinin ürünüydü. Bu nedenle uygarlık ile cinsellik arasında temel bir antitez ilişkisi vardı.

Bu antitez, onun *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (193) adlı derin ve ilginç yazısında incelenmektedir. Onu bulduğumuz şekliyle yaşam, Freud'e göre acı, eziyet ve hayal kırıklıklarıyla doludur ve mevcut toplumsal koşullar iki insan arasında basit ve doğal sevgiye çok az imkân vermektedir. Istıraplara dayanmamıza yardım eden pek çok hafifletici unsuru inceler ve içgüdüsel enerjilerimizin yerini, her ikisi de nevrozlar gibi fantezi yoluyla tatmin sağlayan sanat ve din gibi etkinliklerin aldığı sonucuna varır. Freud sanata karşı, onu bilimle birlikte insanlığın en yüksek başarıları olarak değerlendirerek olumlu tutum alır. Bunların her ikisi de, Freud'ün düşünsel olarak savunulamaz bulduğu ve yaşamın güçlükleriyle başa çıkmanın işe yaramayan bir biçimi olarak değerlendirdiği dine antitezi temsil eder. Din seçim yapmayı ve uyumu sınırlar ve inananlarca öyle olduğu fark

edilmeyen bir tür kitle deliliğidir. "Onun tekniği, yaşamın değerini bastırarak düşürmeyi ve gerçek dünyanın görüntüsünü (akıldan korku duyan) delice bir tutum içinde bozmayı içerir. Bunun bedeli olarak... din pek çok insanı bireysel bir nevrozdan kurtarmakta başarılı olur. Fakat bundan daha fazlasını pek sunamaz" (1930: 31-2).

Dinin bu tarz eleştirileri, Freud'ün din üzerine *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserinde önerdiği olumsuz değerlendirmeyi yankılar. Burada, din "insanlığın evrensel takıntılı nevrozudur; çocukların takıntılı nevrozları gibi, Ödip kompleksinden, baba ile ilişkiden çıkar" diye yazmıştır (1978: 39).

Freud, dinsel tutumun (hatta evrenle "bir olma" şeklindeki basit mistik hissiyatın) özde çocuksu çaresizlik hissinden kaynaklandığını öne sürer (1930: 19). Fakat yine bunun bir toplumsal olguyu anlamamıza yardımcı olacak bir benzetme olduğu ve hiçbir şekilde dinin öz yapısına ilişkin söylenecekleri tüketmediği konusunda bizi uyarır.

Freud ıstırabı yaratan "üç kaynak" olduğunu ileri sürer: Doğa, kendi bedenimiz ve toplumsal yaşamın yetersizliği. Fakat Schopenhauer gibi o da, ıstırap ve mutsuzluğumuzun pek çoğunun (savaş, topluluk-içi çatışma, nevroz) doğadan değil toplumsal ilişkilerden geldiği düşüncesindedir. Adına uygarlık dediğimiz, diye yazar, "büyük ölçüde sefaletimizin sorumlusudur". Kültüre karşı, Batı Avrupa'da dışavurulduğu üzere, yaygın bir düşmanlık ve hoşnutsuzluk hissi olduğu kanısındadır Freud.

İnsanlar içgüdüsel olarak cinsel sevgi yoluyla zevk arayışı içindedirler, diye ileri sürer Freud ve bu, onların esenliği açısından temel öneme sahiptir; ancak kültür bu doğal hisleri bireye zarar vererek bastırır. Nevroz, işte bunun sonucu olan bunalım ve sıkıntıların ürünüdür ve Freud, belli kültürlerin, hatta insanlığın tümünün "nevrotik"





olup olmadığı sorusunu bile ortaya atar (1930: 91). Böylece, bir başka soru daha ileri sürülebilir ve Freud bunu sorar: İfade edilen hoşnutsuzlukları, "zorlamayı ve içgüdülerin bastırılmasını reddederek" giderecek şekilde "insan ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi" mümkün olabilir mi" (1978: 3). Fakat Freud, böylesi bir toplumsal yaşamın mümkün olduğunu düşünmez ve sosyalist kuram üzerine bazı eleştirel gözlemler sunar. Özel mülkiyetin ve ekonomik eşitsizliklerin (Freud bu gibi eşitsizliklerden açık biçimde hoşlanmamaktadır) kaldırılması hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Özel mülkiyetin saldırganlığın araçlarından biri olduğunu, fakat nedeni olmadığını düşünmektedir. Her uygarlık, diye düşünür, temelde insanın özgün doğası nedeniyle "zorlama ve içgüdülerin reddi üzerine inşa edilmek zorundadır" (3). Burada Freud, oldukça Hobbesçu bir görüşü benimseyerek doğası bakımından insan varlıklarının "sevilmek isteyen nazik yaratıklar" olmayıp (1930: 58), aksine yıkıcı, saldırgan, antisosyal ve antikültürel olduklarını öne sürmüştür. Diğer burjuva düşünürleri gibi Freud de bireyi, kültüre bir karşıtlık içinde, soyutlanmış, kendine-yeter bir unsur olarak anlamıştır (Fromm 1970: 47). Bu saldırganlığın kanıtının tarihsel kayıtlarda ve soykırım eylemleri ile savaşlarda gerçekleştirilen vahşet ve dehşette görünürlük kazandığını düşünmüştür (1930: 59). Böylesi düşüncelerle bağlantılı olarak Freud (1920) içgüdü kuramını yeniden gözden geçirmiş ve saldırganlığı insandaki kökensel ve kendi kendini var eden içgüdüsel bir karakter olarak önermiştir. Hobbes'un, "her birinin herkese ve herkesin her birine karşı düşmanlığı" (69) şeklindeki ünlü deyişini anımsatan bu saldırgan içgüdü, "uygarlığı" kaçınılmaz olarak zorlayıcı ve içgüdülerin reddini ister (ve böylece de bireysel mutluluğa zarar verir) kılmaktadır. Sonuç, hoşnutsuzluklardır. Bu nedenle insanlık tarihi, Freud için, Eros ile Thanatos, yaşam içgüdüsü ile yıkıcılık içgü-

düsü arasında süregelen bir mücadele olur, ve Freud'ün belirttiği üzere, insanların hiçbir güçlük çekmeden "birbirlerini en son insana kadar yok edebilecekleri" (1930: 92) olasılığı nedeniyle, gelecek yalnızca belirsiz olabilir. Bu, oldukça kötümser bir vizyondur. Marcuse şu şekilde yazdığında, Freud'ün toplumsal kuramının özünü sunmuştur: "Freudçü kuramdan çıkan insan kavramı, Batı uygarlığına yönelik çürütülmesi en imkânsız suçlamadır ve aynı zamanda da bu uygarlığın en sarsılmaz savunusudur" (1969: 29).

Freud bilinçdışı güdülemelerin önemi üzerinde ısrar ederek, bilince ya da akılcı düşünceye beslenen körükörüne inancı sarsmıştır. Bazı yazarlar, Freud'ün sonuç olarak akılcılık karşıtı *[antirationalist]* olduğunu ima etmişlerdir. Fakat kötümserliğine ve bilinçdışı üzerindeki ısra-rına karşın Freud, akılcı düşünceye olan inancını asla kaybetmemiştir ve bu bölüm onun yazılarından bir alıntı yapmaktan daha iyi bir şekilde sonuçlandırılamaz. Şöyle yazmıştır:

> İnsan aklının, onun içgüdüsel yaşamıyla karşılaştırıldığında güçsüz olduğunda istediğimiz kadar ısrar edebilir ve belki bunda haklı olabiliriz. Bununla birlikte, bu zayıflığa ilişkin tuhaf bir şey vardır. Aklın sesi yumuşaktır, ancak bir duyan bulana kadar rahat etmez. Nihayet, art arda gelen sayısız terslenmelerden sonra başarılı olur. Bu, insanlığın geleceği hakkında iyimser olunabilecek birkaç noktadan biridir (1978: 49).

Ancak Fromm'un da öne sürdüğü şekilde belirtilmesinde yarar olan nokta, Freud'ün dine yönelik suçlamasının, dinin bir yanılsama olduğunu kanıtlama girişiminin ötesine geçtiğidir. O, aynı zamanda dinin bir tehlike olduğunu ileri sürer; öyle ki, din kötü insan kurumlarını kutsar; eleştirel düşünceyi yasaklayarak aklın yoksullaşmasına yol açar;





ahlâki normları dinsel öğretilere bağlayarak ahlâkı oldukça zayıf temeller üzerine yerleştirir. Freud, insan mutluluğu, özgürlük ve gerçeğin tümüyle din tarafından tehdit edildiği hissine sahiptir. Kendini açık bir şekilde Aydınlanma düşünürlerinin geleneği içerisinde, miyadı dolmuş batıl inançları dağıtmak ve insanlığın "naif öz-sevgisi"ni geçersiz kılmak üzere yola çıkmış hümanist bir bilimci olarak görmüştür.

## Jung: Biyografik Notlar

Freud'ün dine yönelik tutumu özde olumsuz, düşmanca ve eleştireldi. Her ne kadar psikanalitik hareketin tarihinde ve kendi entelektüel gelişmesi bağlamında Freud'ün yaşamı Carl Jung'unkiyle yakından bağlantılı ise de, din üzerine görüşleri böylesine birbirine karşıt iki düşünce ve bilim insanı bulmak oldukça zordur. Jung için din olumlu ve sağlıklı bir şey, varoluşsal bir psişik gereklilikti. Freud, Marx ve Durkheim gibi akılcıydı; Jung ise ampirik çalışmalara güçlü eğilim duyan bir ilahiyatçıydı. Bu nedenle, Tanrı ve dinsel inançlar Jung için açıklanma durumundaki şeyler değildi: Onlar verili bir psişik gerçeklik olup görünürde bilinçdışıyla eşitlenmekteydi.

Carl Gustav Jung (1875-1961), "en üst düzeyde bir düşünce ve bilim insanı" olup yakın zamanlarda bir tür efsane haline gelmiştir. Bu oldukça paradoksaldır; çünkü kavramlarının pek çoğu ("kompleks", "dışadönüklük", "içedönüklük", "kendini-gerçekleştirme") terminolojiye girmiş olsa bile, onun akademik psikoloji üzerindeki etkisi sınırlı olup bu konuda bir suskunluk söz konusudur. Dine yönelik derin ilgisi ve kendi düşsel deneyimleri düşünüldüğünde, mistisizm olgusuna yazılarında şaşırtıcı şekilde az yer vermesine karşın, yine de mistik düşünceye sahip olmakla sürekli kınanmıştır. Marcuse, Jung'un psiko-

lojisinin gerici [aydınlık karşıtı] ve tepkisel, Freud'ün psikanalitik kuramının içgüdüsel ve toplumsal köklerini kesip atan bir tür yarı-mitoloji olduğunu düşünmekteydi (1969: 191). Fakat Jung, beklenmedik bir şekilde, Radin gibi antropologların yanı sıra Lewis Mumford ve Herbert Read gibi radikal düşünce ve bilim insanları üzerinde önemli etkiye sahip oldu. Yakın zamanlarda ise, Jung'un ruhun doğası üzerine olan görüşleri feminist yazarlar tarafından ataerkil kültür eleştirilerinde geniş biçimde kullanıldı (bkz. J. Singer 1977, Colegrave 1979).

Jung, İsviçre'de Constance Gölü civarındaki Kesswil'de İsviçre Reformist Kilisesi'nde görevli bir papazın oğlu olarak dünyaya geldi. Basel Üniversitesi fakültesini bitirdikten sonra yirmi beş yaşında Zürih'teki Burgholzli Akıl Hastanesi'nde asistan oldu. Orada, her ikisi de de önde gelen psikiyatristler olan Bleuler ve Janet'nin yanında ihtisas yaparak yaklaşık dokuz yıl çalı Jung, bu nedenle, Freud'ten farklı olarak zihinsel rahatsızlığı olan hastalarla birinci elden çalışma deneyimine sahiptir. 1909'da Burgholzli Hastanesi'ndeki işini bıraktı ve yaşamının geri kalan kısmını özel tıbbi pratiğine, ayrıca seyahat, araştırma ve yazmaya adadı. Politikaya çok az ilgi duyduğu, belirgin biçimde sessiz sedasız bir yaşam sürdüğü söylenir. Yaşamının pek çoğunu Zürih yakınında geçirmiştir. Yaptığı seyahatlere rağmen, kabile halklarının kültürlerini, sanki onlar "eski insan"ın basit bir yansıması gibiymişçesine gözlemleyen, 20. yüzyılda Frazer benzeri bir Victoria dönemi akademisyeni gibidir. Afrika seyahatleri ve Afrika kültürüyle karşı karşıya gelmesinden ortaya çıkan "ruhsal tehlike" üzerine nüfuz edici bir şekilde yazar; ırkçı, sömürgeci çağdaşları gibi Jung da, sahip olduğu Avrupalı bilinci üzerinde "bilinçdışı ruhun vahşi bir saldırısı" olarak yorumlanan psikolojik "yerlileşme" korkusuna işaret etmiştir. Özellikle





[yerliyle] cinsel temas, Jung tarafından Afrika'daki Avrupalı hegemonyasının altını oyan bir pratik olarak değerlendirilmiştir (1963: 273-91).

Jung, bir psikiyatrist olarak kariyerinin erken dönemlerinde Freud'ün önemli incelemesi *Rüyaların Yorumu*'nu (1900) okudu. İkinci okumadan sonra bu kitap Jung üzerinde önemli bir etki yaptı; çünkü kitap, yalnızca anlamları üzerine yapılacak yorumlarla rüyaların anlaşılabileceğini değil, fakat onlarda bastırma mekanizmalarının işlerlikte olduğunu da akla getirmekteydi. Bu, Jung'un sözcük çağrışımıyla ilgili deneylerini desteklemekteydi ve 1906'da Jung "Sözcük Çağrışımı İncelemeleri" adlı makalesini Freud'e gönderdi. İzleyen yıl Viyana'da buluştular. Her ikisi de belirgin biçimde diğerine yönelik büyük bir hayranlık duymuştur ve ilk karşılaşmalarında hiç durmaksızın on üç saat konuştukları söylenir. Ancak onların arkadaşlığı yalnızca entelektüel nitelikte değildi; çünkü Jung ve Freud psikolojik olarak da birbirlerine ihtiyaç duymaktaydılar ve ilişkileri bir baba-oğul ilişkisinin tüm unsurlarına sahipti. Her ne kadar Jung, ilk Uluslararası Psikanaliz Derneği'nin başkanı olduysa da, yıllar ilerledikçe bu iki insan arasında kişisel ve entelektüel temelde artan fikir ayrılıkları yüzeye çıktı ve nihai kopma 1913'ün sonunda oldu. Freud ve Jung bir daha birbirlerini hiç görmediler. Brome'un söylediği gibi, her ikisi de "daha sonra diğerinin kendisine kötü niyetli bir şekilde zarar verdiğini iddia etti" (1978: 154); fakat her ikisinin karşıt kuramsal perspektifleri göz önüne alındığında, kopmanın kaçınılmaz olduğu apaçık ortaya çıkar.

Onların anlaşmazlığı iki sorunla ilgilidir. Birincisi, Freud'ün nevrozun ve rüyaların yorumlanmasında cinsel etkenlere yaptığı vurgudur. Jung, Freud'ün cinselliğe gereğinden fazla önem verdiğini düşünmekteydi; cinsellik, ona göre, pek çok nevroz örneğinde yalnızca ikincil rol oyna-

maktaydı. Jung, her ne kadar Freud'ün fazlasıyla zeki ve akılh bir bilim ve düşünce insanı olduğu görüşündeyse de, cinsellik üzerindeki bu vurguyu kabul edilemez bulmuş ve onu, Freud'ün kendi bastırılmış cinselliğinin hastalıklı sonucuna bağlamıştır. Freud'ün "kendi cinsel kuramına duygusal olarak aşırı derecede tutkun" olduğu gerçeğini anlamanın hiç de zor olmadığını yazmıştır (1963: 173). Diğer çatışma kaynağı, Freud'ün dine ve büyüsel olgulara yönelik tutumuydu. Bu, diye yazmıştır Jung, "arkadaşlığımızı tam kalbinden vurdu. ... Freud'ün 'büyücülük'le anlatmak istediği görünürde felsefe ve dinin ruh hakkında bilmekte olduğu her şeydi" (173). Daha önce gördüğümüz gibi, bu gibi olgulara karşı Freud'ün tutumu sürekli olumsuz ve eleştireldi. Anthony Storr, her iki insanın temel değerleri arasındaki esas farkı şu şekilde özetlemiştir:

> Freud, hiç kuşkusuz cinselliğin orgazmik anlamda serbest bırakılmasına en büyük değeri vermiştir, oysa Jung en yüce değeri dinin birleştirici deneyiminde bulmuştur. Dolayısıyla, Freud tüm ürkütücü kutsallıktaki ve duygusal olarak anlamlı deneyimi, seksten kaynaklandığı ya da onun yerini doldurduğu şeklinde yorumlama eğiliminde olmuştur: Oysa ki Jung, cinselliği bile simgesel biçimde yorumlama eğilimindedir; [cinsellik] karşıtların akıldışı birleşmesini temsil eden, dolayısıyla da bir birlik-bütünlük simgesi olan "kutsal" öneme sahiptir (1973: 19).

Her iki insanın perspektifi bu şekilde karşıt ve uyuşmaz materyalist ve idealist öncüllerde temellenmiştir.

Jung'u, Freud'ün panseksüelizmini [her şeyi kuşatan bir cinselci yaklaşımı] reddederek, kendi psikanaliz kuramı ile kendi psikoterapi yöntemini "analitik psikoloji" adı altında öne çıkarmış neo-Freudyen bir bilim-düşünce insanı olarak görmek yaygındır. Bu nedenle Jung, "ilk bölücüler"den biri (J. A. C. Brown 1961), psikanalitik okulun





sapkın bir üyesi olarak görülür. Fakat bu, yanlıştır; çünkü Jung, Freud'le buluşmadan önce altı yıllık psikiyatri deneyimine sahip olup 1906'da şizofreni üzerine *Erken Bunama Psikolojisi* başlıklı önemli bir çalışma yayımlamıştır. Bu, Freud'e gönderdiği ve Viyana'ya davet edilmesine neden olan bir kitaptır. Jung özgün bir düşünür olup dönek bir Freudçü değildir. (Freud ile Jung arasındaki ilişki üzerine bkz. Freud 1938a; Jung 1963: 169-93; E. Jones 1964; McGuire 1974; ve Brome 1978.)

Hem özel yaşamında hem de temel entelektüel öncülleri bağlamında Jung bir bireycidir ve düşünce tarzı bakımından bütünüyle psikolojistiktir. Jung her zaman dış olayların kendisi için göreli olarak önemli olduğunu açıklamıştır ve herkes onun otobiyografisi olan *Anılar, Rüyalar, Düşünceler*'de özel ilişkileri hakkındaki ayrıntı eksikliği üzerine fikir yürütmüştür. Karısı ve yaşam boyu çalışma arkadaşı olan Emma, ender olarak anılır. Jung, münzevi bir düşünürdü. Fakat bundan da öte, onun psikoloji bilimini kavrayış biçimi aşırı derecede kısıtlı aktarılır. Storr bunu çok güzel ifade eder: "Yalnızlığı böylesine sevme ve tercih etme, Jungçu psikolojinin, aslen kişiler arası ilişkilerle değil, fakat bireysel ruhun efsunlu çemberi içerisinde yer aldığı düşünülen kişiliğin büyüme ve gelişme süreçleriyle meşgûl olduğunu açıklar" (1973: 10). Bu nedenle, Jung'un kuramsal çerçevesi temel bir şekilde tarihdışı ve toplumdışıdır ve yine belirgin bir şekilde Freud'ünkiyle zıtlık oluşturur. Freud için olgunluk ve normallik, tatminkâr kişisel ilişkilerle doğal bir şekilde bağlantılıydı. Jung için, "birey, tek gerçekliktir" (1964: 45).

Jung'un psikolojisinde ruh, her ne kadar enerjisini vücudun metabolik süreçlerinden alırsa da, esasen kapalı bir sistem olarak görülür. Bu yaşam gücü ya da *libido*'nun cinsel olmadığı düşünülür. Ruhun kendisi Jung tarafından üç temel düzeye sahip olarak tanımlanır: Ego ya da bilinçli zi-

hin; bilinç tarafından unutulan ya da bastırılan deneyimleri ihtiva eden kişisel biliçdışı ve kolektif bilinçdışı. Freud'ün yazılarında öngörülen kişiyi-aşkın bir bilinçdışı düşüncesi, Jung'un kişilik kuramının en özgün ve tartışmalı kısmıdır. Gerçekte bu, Jung'un tüm kuram ve felsefesinin etrafında çözüldüğü anahtar kavramdır.

Jung, ruhu, içerisinde bilinç ve bilinçdışı kısımların birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olarak gördü. Aynı zamanda topyekûn kişiliği (içedönük ve dışadönük) farklı tutumlardan ve psikolojik işlevlerden (hissetme, düşünme, duyu ve sezgi) oluşmuş, böylece farklı kişilik tiplerine can veriyor olarak değerlendirdi. Bu konu üzerine hem felsefi hem de karşılaştırmalı çok çeşitli kaynaklarda yer alan malzemeden yararlanarak kapsamlı ve önemli çalışması *Psikolojik Tipler'i* yazdı (1921). Fakat Jung, ruh içinde işlerlik gösteren karşıtlıklara ve telâfi mekanizmalarına vurgu yapmakla birlikte, aynı zamanda, yaşamın sonuna yakın yıllarda başarıldığını düşündüğü kişilik bütünlüğü ve benlik edinimi için çabalama şeklinde bir aşkın işlev de ileri sürer. Bu birlik ve denge, Jung'a göre yalnızca din aracılığıyla sağlanabilir. Önemli bir anlamda, Jung kendi psikolojisini yalnızca Freud ile Adler'in karşıt kuramlarının bir sentezi olarak değil, fakat aynı zamanda din ve bilimin bir uzlaşması olarak görmüştür.

1920'lerde New Mexico'daki Pueblo Kızılderililerine ve Kuzey ve Doğu Afrika'ya yaptığı yolculuklardan sonra Jung, giderek daha fazla karşılaştırmalı din, mitoloji, simya ve mandala simgeciliği gibi olgularla ilgilenmeye başladı. Bu konular üzerine geniş bir öğrenme ve bilgiyi ortaya seren bazı önemli incelemeler kaleme aldı. Bu olguları, kendi geliştirdiği kolektif bilinçdışı kavramına ilişkilendirir ve bu kavram bağlamında açıklama girişiminde bulunur. (Jung'un çalışmasına bir giriş için bkz. Fordham 1953 ve Bennett 1966.)



## Din ve Kolektif Bilinçdışı

Jung, *Psikoloji ve Din* (1938) adlı incelemesinde, dinin yalnızca sosyolojik ve tarihsel bir olgu olmayıp, aynı zamanda derin bir psikolojik öneme sahip olduğunu öne sürer. Dini insani özneyi zapteden ve denetleyen ilahi bir deneyim olarak tanımlar. Bu, Otto gibi ilahiyatçılar tarafmdan paylaşılan, dinsel deneyimi insani özneye dışsal ve üstün bir neden ya da güce teslimiyet olarak alan bir tanımdır. Jung, kişi bu deneyimin "yaratıcı"sı değil "kurban"ıdır diye yazar (4). Dinsel ritler ve öğretiler, yalnızca özgün bir dinsel deneyimin kurallaştırılmış biçimi olarak görülür.

Jung bu konuya fenomenolojinin bakış açısından yaklaşmamızı önerir. Bunun bilimsel bir yaklaşım olduğunu ve dinle "tamamen ampirik bir bakış açısı"ndan uğraşacağını iddia eder (2). Yargılarla değil gerçeklerle ilgileneceği iddiasında bulunur ve bakire doğum gibi dinsel inançların, düşünce kişinin kafasında var olduğu için "psikolojik olarak doğru" olduğunu öne sürer. Ayrıca, şu görüşü önerir: "Belli düşünceler hemen her yerde ve bütün zamanlarda vardır, hatta göç ve gelenekten tamamen bağımsız olarak kendiliğinden bir biçimde kendilerini yaratabilirler. ... Bunlar birey tarafından yapılmaz" (4).

Bu formülasyonla ilişkili birkaç ciddi sorun vardır. Bunlardan biri, dini deneyim ya da duygu bağlamında tanımlamanın, Evans-Pritchard'ın Lowie ve Radin'in yazıları üzerine tartışmasında öne sürdüğü gibi (1965: 38-9), fazlasıyla sorunlu ve belirsiz olmasıdır. Her durumda dışsal bir ilahi güce vakıf olmayı öneren türden bir dinsel duygu, Buddhist yazılarında yer alan vecde dayalı yaşamdan kopma-sıyrılma hisleriyle ve dinsel mistikler tarafından betimlenen tanrıyla ya da evrenle bir olma duygusuyla zorlukla örtüşüyor gibi görünmektedir. Gerçekten mistisizm üzerine yazanların pek çoğu bu olguyu güç ve denetim bağla-

mında değil, "birleşme hali" olarak tanımlamışlardır (bkz. Underhill 1911).

İkinci olarak, dinsel inaçların yargılar içermeyen "gerçekler" ve yalnızca birileri onlara inandığı için "psikolojik olarak doğru" olduklarını belirtmek kolay kolay savunulamayacak bir kültürel görelilik biçimidir. Bir düşüncenin varlığı onu doğru yapmaz ve Fromm'un öne sürdüğü gibi "kuruntular" ve "fanteziler"den söz etmek bile psikiyatr tarafından nesne olarak doğru olduğu düşünülen bir şey üzerine bir yargı ima eder. Jung, öznel ile nesnel arasındaki farkın bir inanç ya da düşüncenin paylaşılıp paylaşılmamasına bağlı olduğunu ima eder gibidir. Fakat yine Fromm'un yazdığı gibi, "Akıldışı tutkuları tarafından yanlışa yönlendirilen milyonlarca insanm, tek bir bireyin ürettiklerinden daha az kuruntulu ve akıldışı olmayan fikirlere inanabildiklerini görmedik mi?" (1950: 16).

Son olarak, Jung her ne kadar yaklaşımının ampirik ve fenomenolojik olduğunu söylerse de, yazdıkları bu tanımlamanın ötesine gider; çünkü dinin en iyi şekilde tüm insanlar tarafından paylaşılan bir ruhsal gerçeklik olan "kolektif bilinçdışı" ile ilişkilendirilerek anlaşılabileceğini önermektedir. Bu önemli kavramın anlamına vakıf olmak için Jung'un yazılarından bazı alıntılara yer vermek belki de yapılabileceklerin en iyisidir:

> Kolektif bilinçdışı, insanlığın evriminin her bir bireyin beyin yapısında yeniden doğan tüm ruhsal mirasını kapsar. Bireyin bilinçli zihni, tüm uyum ve yönelimleri başarıyla gerçekleştiren geçici bir olgudur. Öte yandan, bilinçdışı, ruhun içgüdüsel güçlerinin ve onları düzenleyen biçimlerin ya da kategorilerin, adını koymak gerekirse arketiplerin kaynağıdır. Tarihteki en güçlü düşüncelerin tümü arketiplere kadar geriye gider. Bu, özellikle dinsel düşünceler açısından doğrudur; ancak bilimin felsefenin ve etiğin temel kavramları da bu kurala istisna oluşturmazlar. Çünkü yalnızca duyuların verdiği geçit aracılığıyla dış dünyayı keşfetmek ve özümsemek değil, içimizdeki dünyayı görünür bir gerçeklik haline tercüme etmek de bilincin işlevidir (Jung 1971: 45-6).





> Farklı halkların mitoloji ve folklorunda belli motiflerin kendini neredeyse özdeş biçimlerde tekrar etmesi gibi, rüyalar da çok büyük ölçüde kolektif malzemeden yapılmaktadır. Bu motiflere arketipler diyorum ve onlardan pratik olarak yeryüzünün her tarafında mitlerin yapı taşları olarak ve aynı zamanda da bilinçdışından kök alan yerli, bireysel ürünler olarak ortaya çıkan kolektif bir doğanın formlarını ve imgelerini anlıyorum. ... Hatta karmaşık arketipik imgeler, doğrudan herhangi muhtemel bir gelenek olmaksızın kendiliğinden bir şekilde yeniden üretilebilir (Jung 1938: 63-4).

Evrensel bir kolektif bilinçdışı üzerindeki bu kavramlaştırma hakkında birkaç nokta sıralanabilir.

1) Jung, zihni bilinçle eşitleme düşüncesine şiddetle karşı çıkar; ancak "geçmişten kalıtlanan" kişiötesi bilinçdışının "basitçe depo" olmayıp dinamik bir boyuta sahip olduğunu öne sürer. Bu, "bir çeşit terk edilmiş çöp yığını" değil, fakat bir canlı tepkiler sistemi, biyolojik içgüdülerin ruhsal karşılığıdır, diye yazar.

2) Bu "birincil düşünceler" kavramının özgün olmayıp daha önce Adolf Bastian ve Nietzsche tarafından önerildiğini kaydeder. Aynı zamanda yazıöncesi insanların kültürünün mantıköncesi olduğunu öne süren Lévy-Bruhl'ün yazılarıyla kendi düşünceleri arasında bağ kurar. Levy-Bruhl yazıöncesi düşüncenin olaylara ve düşüncelere "mistik katılım", akılcı düşüncenin ayırma eğiliminde olduğu varlıklar arasında bağ kuran kozmolojik bir düşünce biçimini içerdiğini ileri sürmüştür. (Lévy-Bruhl'ün kuramı daha bütünsel olarak 5. bölümde tartışılmaktadır.) Jung her ne kadar diğer araştırıcıların çalışmalarının tartışma-

rına ender olarak girerse de, onun (hepsi psikolojist kuramcılar olan) Nietzsche, Lévy-Bruhl, Bergson ve William James'in yazılarından büyük ölçüde etkilendiği açıktır.

3) Jung kolektif bilinçdışının biyolojik bir altyapıyı temsil ettiğini önsel olarak ortaya koyar; dolayısıyla, birincil imgeler kendiliğinden ve kendi "özgür istekleri" ile bilinçte ya da rüyalarda dışavurulabilirler. Rüyalar bir anlamda "doğal simgeler"dir. Fakat bu simgeler, işaretlere karşıt biçimde, duygusal bir girdiye sahiptirler ve zihnin "biliçdışı" yönlerini ifade ederler. Bu nedenle simgenin anlamı kolay keşfedilmekten uzaktır ve simgeler "bilinmeyen"e gönderme yaptıklarından, anlam yalnızca bireyin kişisel geçmişi karşılaştırmalı mitoloji ile birlikte ele alınıp incelenerek kestirilebilir.

4) Jung, kendisini arketipik örüntülerde ifade eden bilinçdışı ruhun rüyalar, mitler, vecd halinde görülen hayaller, dinsel simgecilik, yazıöncesi halkların kültürel inançları ve ritleri (ki bunları o, özde eski kültürün arkaik kalıntıları olarak görmüştür) gibi olgularda ve "etkin hayal gücü"nde olduğu kadar, histeri, saplantılı-zorlanımlı nevrozlar, korkular ve şizofreni gibi (kolektif bilinçdışından "kökenlenmekte" ya da onun "patlamaları" olarak düşünülen) patolojik durumlarda da varlık bulduğu görüşündedir. Freud' de olduğu gibi, bu olgular benzer görülmekte ve onların akli bilincin sergilediğinden farklı bir düşünme biçimini ima ettiği düşünülmektedir. Fakat Freud fantezileri, simgeleri, rüyaları ve nevrozları çocuksu, arzulu ve esasen cinsel bir kökene sahip görürken, Jung onların tarafsız bir bilinçdışından kaynaklandığı düşüncesindedir. Bu nedenle Freud için nevroz ve fantezi (ayrıca din) gerçekliğe uyumun sınırlı ve yetersiz bir biçimi olup yalnızca stres ve kriz durumlarında işlevsellik kazanmaktadır. Jung benzer bir düşünceye sahiptir, ancak bilinçdışı güdülemeyi hiçbir şekilde akli ve bilinçli düşünceye göre daha aşağıda





görmez. Storr'un yazdığı gibi: "Jung... mit ve arketipin iç dünyasını dışsal olanla eşit bir konuma yerleştirir. Egoyu iç ve dış, öznel ve nesnel dünya arasında, her iki dünyaya da eşit derecede ilişkilenme ihtiyacıyla denge halinde görür. İç dünyanın herhangi bir anlamda çocuksu ve patolojik olduğu düşüncesi ona yabancıdır" (1973: 74).

Jung'un öne sürdüğü üzere, "Tüm dinlere pozitif değer atfediyorum. Onların simgeciliğinde hastalarımın rüya ve fantazilerinde karşılaştığım şekilleri fark ediyorum. Ahlâki öğretilerinde, hastalarım tarafından gösterilenlerin aynısı ya da benzeri çabalar görüyorum. ... Onlar içsel hayatın güçleriyle uğraşmanın doğru yollarını bulmaya çabalıyorlar" (1933: 137).

5) Jung'un bilinçdışına ilişkin incelemesinin büyük bölümü, kendilerini simgeler ya da mitik temalar olarak dışavurduğunu düşündüğü çeşitli arketiplerin doğasının keşfine ayırılmıştır. Bu arketiplerin en önemlileri arasında yer alanlar bilge yaşlı adam; toprak ana; *anima* ve *animus* (erkeğin "feminen" (dişil) ve kadının "maskülen" (eril) yönleri); haç; *mandala*; kuaternite (ya da "dörtlük" unsuru); kahraman; kutsal çocuk; benlik; tanrı; ve *persona*'dır. Jung, bu arketipleri yalnızca kişileştirme eğiliminde olmayıp onları "kendi inisiyatifleri ve kendi spesifik enerjileri"ne sahip olarak düşünmektedir (1964: 67). (Mitoslarda böylesi arketiplerin temsili pek çok Jungçu araştırıcı tarafından incelenmeştir, örn., Campbell 1949 ve Neumann 1955.)

6) Jung "kolektif bilinçdışı"nın (mitoloji ve dinin) insan kişiliği için yalnızca bilinen varoluşu anlamlı kılmak değil, fakat tedavi edici bir rol oynamak bakımından önemli işlevlere sahip olduğu görüşündedir. Jung neden dinsel yanılsamalara ve tanrı gibi "bilinemez" düşüncelere inandığımızı sorar. Ve William James gibi, şöyle yanıt verir: "Hiçbir zaman kanıtlanamayacak düşünceler beslemek zorunda oluşumuzun ampirik bir nedeni vardır; bu, onla-

rın yararlı olduğunun bilinmesidir. İnsan pozitif yönde hayatını anlamlandıracak ve evrende kendine bir yer bulmasını sağlayacak genel düşünce ve kanılara ihtiyaç duyar" (1964: 76). Ve dinin tedavici değeri üzerine şöyle yazar: "Kişisel kompleksleri bilincin tek-yanlı ya da hatalı tutumları için telâfiler olarak değerlendiriyoruz; aynı şekilde dinsel bir doğaya sahip mitoslar insanlığın genel perişanlıkları ve korkuları (açlık, savaş, hastalık, yaşlılık, ölüm) için bir çeşit zihinsel tedavi olarak yorumlanabilirler" (68).

Dolayısıyla Jungçu tedavide, rüya yorumuna karşılaştırmalı mitolojiyi anlamaya ve yaşamına anlam verecek dinsel bakışı bulmasında hastaya yardım etmeye önemli yer verilir. Jung için zihin sağlığı, kişiliğin farklı yönlerini bilinçdışının bu kişiötesi ve aşkın alanıyla bütünleştirerek sağlanır.

7) Jung yalnızca kolektif bilinçdışından söz etmekle kalmamış, yazılarında sıklıkla ırksal ya da etnik bir bilinçdışına gönderme yapmış, "oryantal zihin", "modern insan", "Aryan bilinçdışı" ve diğer benzeri genellemelerden de rahatlıkla söz etmiştir. 1930'larda Jung antisemitik duygulara sahip olduğu söylentisi nedeniyle ve faşizmi desteklediği için tartışmaların odağında olmuştur, yine de o ve izleyicileri böylesi ithamları ısrarlı bir şekilde her zaman reddetmişlerdir (bkz. Brome 1978: 217-20). Jung'un, bilinç düzeyindeki kültürel nitelikler üzerine mi yoksa "kolektif bilinçdışı" hakkında mı yazdığı çoğu zaman açıklıktan uzaktır.

8) Son olarak, belirtmeye değer ki, Weber gibi Jung da "modern uygarlığın etkisi"nin ruhsal değerlerde bir düşüşe yol açtığı ve doğal dünyanın büyüsünün bozulmuş olduğu kanısındaydı. Her şeyin gizemini ve kutsallığını kopartıp attık, diye yazdı: "Artık kutsal olan hiçbir şey kalmadı" (1964: 84). Bilimsel akılcılık arttıkça dünya da insanilikten çıktı ve birey "kozmosta soyutlanmış" hale geldi. İnsanlar simgesel herhangi bir anlamı kalmayan doğal dünyayla "bilinçdışı özdeşlikleri"ni kaybettiler. Nasıl doğayla





bu yakın/içten temas endüstrileşmeyle şiddetli bir kopuşa uğradıysa, bilinçdışıyla kurulan bağ da öyle oldu. Bu "dünyanın maneviyatını yitirmesi" durumu, Yunan filozoflarıyla başlamıştır ve Jung bu "yardımsever kutsal"ın ormanlardan, nehirlerden ve dağlardan kaybolup gitmesini esefle karşılamaktaydı. Çağdaş toplumda aklın hâkimiyeti düşüncesinin "en büyük ve trajik yanılsamamız" olduğunu öne sürmektedir (1964: 91).

Bunlar, kısaca Jung'un kolektif bilinçdışı kavramıyla ilişkilenen temel noktalardır. Açıktır ki Jung yalnızca dini psikolojik bir olguya indirgemekle kalmaz, fakat Fromm'un kaydettiği gibi, bilinçdışını dinsel bir olgu derecesine yükseltir (1959: 20). Her ne kadar Freud ve onun Marcuse gibi takipçileri estetiğin, fantezinin ve sanatın önemini hiçbir şekilde inkâr etmemişlerse de, Freud, daha önce söylenildiği gibi, ne akh kötülemiş ne de bu adaptasyon biçimini bir gerçeklik ilkesi düzeyine yükseltmiştir. Dahası o, sanatla din arasında bir ayrıma gitmiş, her ikisi de bilinçdışı güdülemeden kaynaklanmakla birlikte, onların toplumsal olarak anlatmak istediğinin birbirine hiç benzemediğini düşünmüştür. Öte yandan Jung, dini doğal dünya kadar gerçek olan bir ruhsal "gerçeklik" olarak görmüştür. İnsan hem dış dünyayla hem de özde dinsel terimlerle ve kendine ait bir "yaşam"a sahip olarak tanımlanan bilinçdışının "iç dünyası"yla uzlaşmak zorundadır. Jung için din ve mitoloji, doğal dünya kadar gerçek ve etkileyici bir "nesnel gerçekliğin" dışavurumudur. Jung, daha önceki yazarların yapmış oldukları gibi dini işlevsel ve psikolojik temelde ayrıntılı ele alması bir kenara bırakılmak kaydıyla, din ve mitolojiyi doğalcı bağlamda açıklamayı reddeder. Din, bu durumda yaşama anlam veren bir teodisedir; insanların ölüm, hastalık, talihsizlik gibi yaşamın büyük sıkıntılarıyla yüzleşmelerini mümkün kılar. Dolayısıyla Jung, entelektüalistler ile Spinoza ve Hume gi-

bi yazarların perspektiflerini birleştirir. Anlamlı bir yaşamın din olmaksızın da gerçekleştirilebileceği; dinin kendisinin savaşlardan ve insan ruhunun insaniliğini yitirmesinden sorumlu ve bunlarla ilişkili olabileceği; dinin hem toplumsal hem de kişisel düzlemlerde olumsuz işlevlere sahip olabileceği, Jung'un aklına gelmemekte gibidir. O, dini yalnızca olumlu nitelikleri çerçevesinde düşünmekte gibidir. Şöyle yazar: "Dünya dinsel deneyim hakkında ne düşünürse düşünsün, ona sahip olan biri, kendisine bir yaşam, anlam ve güzellik kaynağı sunan, insanlığa ve dünyaya yeni bir parlaklık veren bir şeyin büyük hazinesine sahiptir" (1938: 113).

Jung oldukça şaşırtıcı, fakat aynı zamanda düşündürücü bir şekilde faşizmin yükselişini arkaik dinsel formların canlanışı olarak yorumlamış; ancak dayanağını oluşturan tanrı bir psişik fenomendir varsayımı doğrultusunda, bu yükselişin toplumsal yansımalarını görmeyi başaramamıştır. Freud'ün dine yönelik eleştirilerini ve dinin zararlı insan kurumlarını kutsayıp eleştirel aklı engellediği şeklindeki düşüncesini tamamen es geçmiştir. Jungçu tedavi usulleri de benzer bir ihmali düşündürmektedir; Kovel'in belirttiği gibi, dinin lehine bir tutum içinde yaşamın halihazırda süregelen ayrıntılarına olumlu bir ilgisizlik sergilemek, duygusal problemlere yaklaşımda tehlikeli bir yoldur (1978: 140). Bunun yanı sıra hayaller ile kuruntular (ki Storr'un önerdiği gibi sıklıkla toplumsal izolasyonla bağlantılıdırlar) simgesel olarak anlamlı görülebilir ve bireyin stresli durumlarla başa çıkabilmesinde yaratıcı bir işleve sahip olurlarsa da, onların sağlıklı olduklarını düşünebilmek ve onları zihinsel sağlıkla eşitlemek çok güçtür.

Anlaşılabilir bir şekilde, Jung'un felsefesi dünyevi ve materyalist açıklamaların yerini aşkın [ilahi] olanlarla yer değiştirttiği için mistik ve gerici olmakla eleştirilmiştir.





Gerçekte (faşist biçimiyle dahi) dini ya da zihinsel rahatsızlığı, basit bir şekilde bilinçdışının "patlamaları" olarak açıklamak hiçbir şeyi açıklamaz. J. A. C. Brown'un söylediği gibi bu, yalnızca kısmen bilineni bütünüyle bilinmeyen temelinde tanımlamaktır (1961: 44). Jung mistisizm suçlamasına karşı kendisini daima "insanlığın her yerde ve her zaman kendiliğinden dinsel ifade biçimleri geliştirdiği ve insan ruhunun anımsanamaz zamanlardan beri dinsel duygu ve düşüncelerle doldurulmuş olduğu" gerçeğinden sorumlu tutulamayacağını söyleyerek savunmuştur (1933: 140). Doğru. Ancak Jung, önemli bir adım daha atar ve bu gibi olguların ruhsal bir gerçeklik oluşturduğunu varsayar. Buna kanıt olarak da, dünyanın her yerinde insanların mitoslarında ve dinsel inançlarında olanın yanı sıra, çocukların ve akıl hastalarının rüyalarında ve kuruntularındaki belli motiflerin benzerliğini düşünür. Bilinçdışı ile onun arketipler şeklindeki dışavurumları, Jung için doğal dünyanınkine çok yakın bir "gerçekliğe" sahiptir. Ve din, doğal bir şekilde bu bilinçdışı iç gerçeklikle ilişkilendiği için, özde açıklanamaz bir şey olarak kalır. Gerçekten Jung, mitoslardan doğrudan "Tanrı'nın sözü" olarak söz eder ve tanrının aslen rüyalar ve hayaller yoluyla konuştuğunu kaydeder (1964: 92). Bununla birlikte Roheim ve diğerlerinin ileri sürdükleri gibi, bütün kültürlerin insanları belli ortak deneyimleri paylaşırlar: Hepsinin anneleri, babaları vardır; doğarlar ve ölürler; güneşin, dünyanın, benliğin ve annenin varoluşsal gerçeklikler olarak yer aldığı dünyevi bir âlemde yaşarlar. Bu nedenle, rüyalarında ve mitoslarında ortak ve evrensel temaları dışavurmaları pek de şaşırtıcı değildir. Bu bakış açısından kolektif bilinçdışı hipotezi, bilinçdışının herhangi bir açıklayıcı önemi olup olmadığı tartışmalı da olsa, başka bir biçimde daha kolay açıklanabilecek belli olguları "açıklamak" için gereksiz bir ayrıntılandırmadır (J. A. C. Brown 1961: 47). Tarihsel değişme ve

insan kültüründeki çeşitlilikler hiç kuşkusuz Jungçu psikolojik kuramla açıklanabilir değildir. Bunun yanı sıra, Jung'un arketipik simgelerinin gerçekten evrensel olup olmadığı sorusu vardır; bir mitoloji araştırmacısı, kesin bir ifadeyle olmadıkları yanıtını verir (Kirk 1970: 275).

Jung bilinçli düşünmenin akli ve doğrusal (bu oldukça kuşkulu bir varsayımdır) olduğu kanısında ve rüyalar ile mitlerin "mantığı"nm özde "benzer"liğini ima etme eğilimindeydi. İlginç bir çalışmada (1972) eşzamanlılık adını verdiği ve "zaman içinde anlamlı bir karşılaşma" olarak tanımladığı, dolayısıyla zaman, mekân ve nedenden bağımsız, nedensel olmayan bir ilke önerir. Bu ilkenin arketiplerle, sezgiyle, büyüsel (yani benzetimsel) düşünceyle, kehanet ve astrolojiyle, Çin'in Tao kavramıyla ve duyuötesi algılamayla yakından bağlantılı olduğunu düşünür. Böylece, kendine özgü bir tür benzetimsel muhakemeyle Jung, birbirinden oldukça farkh olguları birbiriyle eşitler. Kuramı, bizim bu olguları anlamamıza yardımcı olmaktan çok, onları yalnızca bilinç biçimleri bağlamında anlamlılık taşıyan bir başlık altında sınıflar (bkz. Ornstein 1972). Sonuç olarak dinsel kavramlaştırmalar tarihsel özgüllüklerini kaybeder.

Kendisinin bir ampirist olduğu ve din ile mitoloji konusunda bilimsel bir yaklaşım sergilediği yolundaki yoğun savunmasına karşın, Jung, temelde akılcılık karşıtı bir düşünürdü. Dolayısıyla, onun bir "mistigog" [mistik bir söylem kullanarak kafa karıştıran biri] olduğu sonucuna varmaktan başka yol yoktur. Hughes'ın Jung'a ilişkin acımasız yargısı sanırım doğruya yakındır: "Freud'ün öğretisini derinleştirme çabasına girişmişken, tam tersini yaptı. Psikanalitik kuramın alabildiğine ileri sınırlara götürdüğü tüm pozisyonlardan geri çekildi. 'Bilinçdışı, bebek cinselliği, baskı, çatışma ve transferans' gibi onun minimal ilkeleri olan kavramları terk etti ya da tamamen sulandırdı. Eleştirmenleri ona "gerici" derken, sağlam bir zemine basmaktadırlar" (1958: 160; krş. Glover 1950).





Freud'ün "beden takıntısı"nı karşı bir dengeye oturtma çabasında, Jung gittikçe artan biçimde dikkatini din ve büyüden başka bir şeye vermez hale geldi ve bilimin dinin yerini asla alamayacağı ve insanlığın ruhsal sağlığı için bir tür dinin gerekli olduğu konusunda giderek daha ısrarcı oldu. Bu, aralarındaki diğer farklılıklar ne olursa olsun, pek çok düşünce ya da ideoloji akımının rasyonalistlerinin (Marx, Durkheim, Frazer ve Freud) benimsediklerine belirgin olarak karşıt bir perspektifti.

## Arketip Olarak Din

Mircea Eliade'nin belirtiği gibi (1969: 40), (Comte ve Spencer'in çalışmalarında örneklendiği üzere) toplumsal gerçekliğin materyalist ve pozitivist yorumlarının dorukta olduğu 19. yüzyılda karşılaştırmalı din incelemelerine bir ilginin de doğmuş olması sıra dışı ve dikkat çekici bir şeydir. Bu ilginin büyük bölümü (3. bölümde tartışmaya açılan) antropolojik gelenekle eklemlenmiştir. Fakat Tylor ve Durkheim'in akılcı ve sosyolojik yaklaşımlarından oldukça farklı bir din üzerine düşünme çizgisi daha vardı. Bu, Alman idealist geleneğinin içine yerleştirilebilecek bir yaklaşımdır ve en iyi şekilde yorumcu ya da fenomenolojik olarak tanımlanabilir, yine de bunun felsefi fenomenolojiyle bağlantısı çok zayıf olup, bu bağlantı gerçek olmaktan çok bir benzerlikten ibarettir. Müller, Otto ve bazı yönlerden Jung bu geleneğe yakın durmaktadırlar.

Dine bu yaklaşımın en erken ve açık ifadesi, Friedrich Schleiermacher'in 1799'da yayımlanan *Din Üzerine Söyleşiler*'inde verilmiştir. Schleiermacher dinsel düşünceyi yalnızca gözden düşürüp değersizleştirmekle kalmayıp onu gereksiz kılmakla da tehdit eden Aydınlanma düşüncesi-

nin toplumsal ve entelektüel getirilerinden fazlasıyla rahatsız olmuş bir Protestan rahip ve ilahiyatçıydı. Bu nedenle Schleiermacher'in çalışmasının sunumunda Otto'nun da ifade ettiği gibi (1958: ix), "dinin şimdi tam bir unutulma tehdidi altında olduğu entelektüel dünyada kaybettiği konumu yeniden ele geçirme" yolunda bilinçli bir girişimdi. Çalışma özde romantik gelenek içinde olup fantezi ve mistisizme eğilimli ve yönelim bakımından da akılcılık karşıtıdır. Copleston (1963: 188), Schleiermacher'i "romantikleştirilmiş Spinoza" olarak tanımlar; çünkü Schleiermacher, dünyanın ruhunun ve doğasının temelinde yatan, ayrışmamış bir birlik olarak yarı-mistik bir tanrı bilincine sahipti. Schleiermacher için din, doğal dünyaya eşit bir varoluşsal gerçeklikti ve onu anlamak için ruhun dünyaya "indirgenme"si yapılamazdı. Dolayısıyla, dinin "özü"nü anlamak tefekkür ya da kavramsal düşünce aracılığıyla değil, ancak "sezgi"yle başarılabilirdi. Gerçekten o, dinin kesin ve sezgisel bir sonsuz olana bağlılık hissinde yer aldığında ısrarlıdır. Dinin gerçek doğası, diye yazmıştır Schleiermacher (1958: 101), "tanrısallığın bizde ve dünyada bulunduğu haliyle dolaysız bir bilinçliliğidir". O halde Schleiermacher temel olarak dindar bir düşünürdür: Din ancak kendi bağlamında anlaşılabilir ve onun özü ancak sezgiyle bilinebilir. Hem Rudolph Otto hem de Jung, daha önce gördüğümüz gibi bu düşünce geleneğine yakındırlar. Fakat bir dizi önemli karşılaştırmalı çalışmada, fenomenolojik yaklaşımı güçlü bir şekilde işleyen çağdaş yazar Mircea Eliade'dir. Bu son altbölümde, ilgimizi onun çalışmasına yönelteceğiz.

Eliade 1907'de Romanya'da doğdu ve oldukça çok seyahat ettiyse de (uzun yıllar Hindistan'da çalıştı), yaşamının büyük bir kısmını çeşitli ilahiyat fakültelerinde dinler tarihi profesörü olarak geçirdi. Karşılaştırmalı din üzerine yazdıkları oldukça oylumludur ve kendinden önce Frazer'inkilerde olduğu gibi, geniş bir bilgi birikimini işaret





eder. Çalışmaları, yorumlamacı gelenek içinden bir dizi eleştirel değerlendirmeye muhatap olmuştur (bkz. Altizer 1963, Allen 1978). Kanımca bu gelenek, *Şeytan Simgeciliği* (1967) adlı çalışması bu geleneği örneklendiren Paul Ricoeur'un sözleriyle en iyi şekilde tanımlanabilir. Hem indirgeyici hem de eleştirel olan Durkheim geleneğini gözardı eden Ricoeur, iki yorumcu anlama biçimi arasında bir ayrıma gider. Bunlardan birini Marx, Nietzsche ve Freud tarafından temsil edilen "kuşku okulu" diye tanımlar. Bu yorumlama biçimi eleştirel ve indirgeyici olup, anlamayı bir yanılgıdan kurtarma olarak değerlendirmekteydi; ancak Freud ve Marx; Ricoeur'ün öne sürdüğü şekilde (33) bilincin "tümü"nün yanılsama ya da "yanlış muhakeme" olduğu görüşünde değillerdir. Diğer yorumlama biçimi tam bir yorumlamacı ve Ricoeur'ün gönderme yaptığı "anlamın restorasyonu"nu içerir. Bu, "kuşku"ya karşıt olarak inanç temelinde yükselir. Ricoeur, bu anlama biçimi üzerine şöyle yazar,

> Fenomenoloji onun işitme, anımsama ve anlamı restore etme aracıdır. "Anlamak için inan, inanmak için anla" –bu, onun düsturudur ve onun düsturu inanma ve anlama üzerine "yorumlamacı çember"in kendisidir... Bu inancın ilk izi ... tüm fenomenolojik analizin bir karakteristiği olarak nesne'ye gösterilen özen ya da duyulan ilgide belirmektedir. Bildiğimiz üzere bu ilgi, indirgemek değil tanımlamak için "tarafsız" bir istek olarak kendini gösterir. Nedenler (psikolojik, toplumsal vb.) aracılığıyla, yaradılış (bireysel, tarihsel vb.) aracılığıyla, işlev (etkin, ideolojik vb.) aracılığıyla açıklama girişimleriyle indirgeme yapılır. Bu nedenle... yapılması gereken, neyin işaret edildiğini, kutsalın hangi niteliğinin amaçlandığını anlamaktır (1979: 28-9).

O halde dini anlamak için bu yaklaşım, bu çalışmada şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz, Spencer ve Marx'tan We-

ber ve Freud'e kadar, tümü Ricoeur tarafından "indirgeme"ci olarak düşünülenlerin yaklaşımlarından çok farklıdır. Bu, Alman idealist geleneği ve Edmund Husserl gibi fenomenologlarınkiyle uyarlı bir yaklaşımdır.

Dilthey gibi Husserl de doğal ve sosyal bilimlerin yöntemleri arasında bir ayrıma gider ve fenomenolojik anlamanın duyularla sınırlı olmadığını öne sürer; o, gerçekte genellemelere dayanan ampirik bilginin sınırlı olduğunu düşünmekteydi. Fakat daha çok, somut deneyimden başlamak üzere dış dünya ilkin "parantez"e ya da geçici olarak askıya alınmalı *[epokhe]* ve dikkatler deneyimin kendine çevrilmelidir; sonra bilincin yapısını tanımlamak, olgunun altında yatan "öz"ü keşfetmek için bir girişimde bulunulmalıdır. Husserl bu "özeyönelik" *(eidetik)* yapılara, deneyimle değil içgörüyle bilgisine varılanlar şeklinde gönderme yapar. Bilinç üzerindeki bu vurgu, bir "radikal rasyonalizm" biçimidir ve Husserl, hem geleneksel metafizik hem de ampirik psikoloji hakkında eleştirel bir tutum takınmıştır. Mircea Eliade'nin anlama biçimi Husserl'inkine oldukça benzerdir ve metodoloji üzerine olan incelemesinde bunun güçlü bir biçimde çerçevesi çizilmiştir. (Husserl'in fenomenolojisinin bir değerlendirmesi için bkz. Pivcevic 1970.)

Jung gibi Eliade de dine fenomenolojik yaklaşımın ampirik bir yöntem izlediğinin üzerinde durur, dinin din olarak betimsel ve duygudaş bir şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla da, evrensel bir dinsel deneyimin varlığını ön-varsayar ve dinin "kendi atıf çerçevesi"nden, dinsel bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini koyar. Eliade, dinsel deneyimin temelde indirgenemez karakterine özen göstermemiz gerektiğini savunur ve şöyle yazar: "Böylesi [dinsel] bir olguyu fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim, sanat ya da herhangi başka bir çalışma aracılığıyla kavramaya çalışmak yanlıştır; bu, on-





daki eşsiz ve indirgenemez bir unsuru (kutsal unsurunu) gözden kaçırır" (1958: xiii). Eliade, dinsel deneyimin indirgenemezlik karakterine vurgu yaparak Jung'un, Otto'nun, Joachim Wach' ın ve *Öz ve Dışavurum Olarak Din* (1938) adlı çalışması dinin "iç yapısı"nı ya da "özü"nü betimleyen bir din fenomenolojisi sergileme yolunda klasik bir girişim olan Gerardus Van Der Leeuw'un bakış açılarını bilinçli olarak izlemektedir (Eliade 1969: 12-36). Bu şekilde din, Eliade tarafından, ancak kendisi olarak [kendi bağlamında] anlaşılabilecek kendine özgü bir olgu olarak görülür. Böylesi bir çizgi, her ne kadar soruna anlayış içeren bir yaklaşımı ifade etmekteyse de, Eliade dinin diğer açılardanda anlaşılmasının söz konusu olabileceğini reddederek oldukça dar ve sınırlı bir bakış açısı önerir. Eliade'ın bakış açısından dini anlamaya çalışan tüm sistematik girişimler, her durumda onun kendi yaklaşımı da dahil olmak üzere bir anlamda "indirgeyici"dir (bkz. Allen 1978: 81-101). "Etkisiz olduğu için indirgeyici bir ilkeye başvurmanın ve *homo religiosus*'un davranış ve ideolojilerini bilinçdışı bir projeksiyonlar ya da toplumsal, ekonomik, politik vd. nedenlerle yükseltilmiş paravanalar sorunu şeklinde göstererek yanılgıdan kurtarmanın yararsızlığı'nı önermek (1969: 68), önceki sayfalarda değerlendirilen materyalist düşünür ve bilimcilerce toplumsal anlamaya yapılan katkıları inkâr etmek demektir. Yorumlamacılığa katkıda bulunmamış olsalar bile Marx'ın, Weber'in, Durkheim'in ve Freud'ün katkıları yararsız yanlışlıklar olarak kolayca bir kenara bırakılamaz. Dini kendi bağlamında kabul etmek, gerçekte onun herhangi bir ideolojik işleve sahip olduğunu inkâr etmektir.

Bu fenomenolojik başlangıç *epokhe*'si ışığında Eliade, onun gibi bir din tarihçisinin işinin "dinsel olguların derin anlamlarını çözmek" olduğunu söyler. O, dini hem anlamı hem de tarihi bağlamında bilme çabasındadır ve "tüm dik-

kat ve enerjisini insanın dünyevi ve tarihsel somutun içinde zamanı ve tarihi aşmak için duyduğu dayanılmaz istekten kaynaklanan deneyimlerin kaçınılmaz akışının şifresini çözmeye adamıştır. Tüm otantik dinsel deneyimler eşyanın temelini, nihai hakikati göstermek için korkunç bir çabanın varlığını ifade eder. Fakat böylesi dinsel deneyimlerin tüm dışavurumları ya da kavramsal formülasyonları tarihsel bir bağlam içinde yatmaktadırlar" (1959a: 88-9).

Bu göstermektedir ki, Jung gibi Eliade da dinin insanları ilgilendiren yönde kozmik anlam ve önem kazanmak için mücadele eden bir bilinçdışıyla bağlantılı olduğunu düşündürmektedir. Fakat Eliade "dinsel olguların özünü ve yapısı"m kavramak için karşılaştırmalı incelemelerin gerekli olduğunu öne sürer (1969: 35). O, kendini tek bir özel dinin ya da kültürün betimsel bilgisiyle sınırlayan türden bir fenomenolojiye karşı savla ortaya çıktığı gibi, dinsel verilerin basit tipolojilerini yapmaya da aynı derecede karşıdır. Dinsel bir olgunun tüm tarihsel dışavurumları böylesine bir olgunun "ne söylediğini" keşfetmek amacıyla incelenmelidir. "Yapı" ve "anlam" Eliade için anahtar kavramlardır ve o, kendini hem bir tarihçi hem de bir din fenomenoloğu olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım ışığında zorunlu olarak gelinen nokta, Eliade'nin tüm dinsel olguları simgesel bir karaktere sahip olarak görmesidir ve gerçekten Cassirer ve diğerlerini izleyerek, insan varlığını *homo symbolicus* olarak tanımlar.

Eliade dini tanımlarken, Otto ve Durkheim'in tanımlarını izler ve onları birleştirir. Otto ile aynı doğrultuda dini "öteki"ne ilişkin özü bakımından kutsal bir deneyim olarak görür; fakat dini kutsala, dindışı yaşamın karşıtı olan alana bağlarken, Durkheim'in terminolojisini ve yaklaşımını benimser. Kutsal ve dindışından "dünyada olmanın iki biçimi" olarak söz eder ve deneyimin bu iki biçimini bir uçurumun ayırdığını söyler (1959a: 14). Dolayısıyla, her





dinsel edim ve her kült nesnesi, tanım bakımından bu metaampirik gerçeklikle, kutsalla ilişkilenir ve Eliade şöyle yazar: "Bir ağaç bir kült nesnesi olduğu zaman, o, saygı gösterilen bir ağaç değil, fakat bir *hierophany*, yani kutsalın bir dışavurumudur. Ve her dinsel edim, sadece dinsel olduğu basit gerçeği nedeniyle, doğaüstü değerlere ya da varlıklara gönderme yaptığı için son noktada 'simgesel' bir anlamla yüklüdür" (1959a: 95).

Bu nedenle, din hakkında bu bakış açısından yapılan tüm incelemeler, onun simgeciliğinin incelenmesini içerir. Mitosu, Şamanizmi ya da erinlik ritlerini anlamak, onların dışavurduğu "saklı simgecilik"in, analiz yoluyla ortaya çıkarılan "simgesel yapılar"ın "şifresini çözmeye çabalamak"tır. Eliade böylesi yapıları araştırmanın, bir indirgeme değil, fakat bütünleştirme olduğunda ve bunun karşılaştırmalı analizle yapılacağının üzerinde durur. Eliade için anlamın yorumlamacı araştırması, hem yargıların fenomenolojik olarak muallâkta kalmalarını hem de karşılaştırma yoluyla "eşzamanlılık yapıları"nın betimlenmesini ifade eder.

Eliade dinsel simgeciliğin genel karakterisitiklerini şu şekilde tanımlamaktadır. Simgeler, daha temel ve derin bir gerçekliği açığa çıkarmak için, "kendilerinin ötesinde bir şey gösterme" (Tillich 1955) işlevini yerine getirmektedirler şeklindeki tanımlamayı, dinsel simgeciliğin asli özelliğinin, çokanlamlı/değerli olduğu aşaması izler; bir simge aynı anda çeşitli anlamlar ifade edebilir. Çünkü özünde simge, bir kozmik yapının mutlak deneyim düzeyinde bilinmeyen yapısını açığa çıkartır. Bu ayinsel boyutun peçesini açarken, simge "yaşanan bir bütünlük olarak dünyayı açığa çıkartır; bu arada da periyodik olarak kendini yeniler ve bu yenilenme nedeniyle sürekli olarak verimli, zengin ve tüketilemezdir" (Eliade 1959a: 98). Eliade, bunun düşünce ürünü bir bilgi sorunu değil, fakat "tam bir sezgi" sorunu olduğunu ileri sürer, çünkü simgelerin "mantığı",

kendi "özerk biliş biçimi"ni işaret eder. Bununla bağlantılı olan düşünce, simgelerin birleştirici bir işleve sahip olduklarıdır; dinsel simgecilik aracılığıyla "heterojen ve dağınık gerçekliklerin zorunlu biraradalığı" bir sistem bütünlüğüne ulaştırılır ve kozmik bir anlama kavuşturulur. Hatta "paradoksal durumlar" ve "gerçekliğin çelişkili yönleri", bu "kozmik birlik" ya da tümellik içinde ifadelendirilir ve bütünleştirilir. Eliade insanlık durumunun ve varoluşsal etkinliklerin kozmolojik terimlere tercüme edilmesiyle, insan varoluşuna anlam verildiğini söyler. İnsanlar böylesi bir kozmik şemanın içine yerleştirildikleri zaman, bir "izolasyon" hissine kapılmazlar (1959a: 102-3). Eliade, yazıöncesi insanların "kutsallaştırılmış bir kozmosta yaşadıkları"nı, dünyaya yönelik özde dinsel olan bir tutuma sahip olduklarını farz eder, hatta dinsel deneyimde "kozmosun bütünüyle bir *hierophany* haline geldiği"ni anlatmak ister (1959b: 12).

Bu, belki mistik durum için doğru olabilir, ancak böyle bir düşünceyi yazıöncesi kültüre uygulamak oldukça yanlıştır. Malinowski ve diğerlerinin gösterdikleri gibi, insan yaşamına ilişkin pragmatik ve maddi bir boyut vardır ve "kutsal" asla tümel değildir. Çağdaş insan kültürü ise, Eliade tarafından karşıt yönde, "insan ruhunun tarihinde yakın bir keşfi", dünyaya tamamen dindışı bir tutum alışı ifade ediyor olarak düşünülür. Modern Avrupalılar "kutsallığını yitirmiş bir kozmos"ta yaşarlar. Mekanik bilimin doğuşunun, böylece Weber'le aynı doğrultuda dünyanın büyüsünün bozulmasını ifade etmekte olduğu düşünülür; ortaklaştıkları bu bakış açısı, hem Weber hem de Eliade temel öncülleri itibariyle Alman idealizmine yakın oldukları için anlaşılırdır. Yine de Weber, bu bakış açısının ötesine geçmek için çabalamıştır. (Doğaya bu kutsayıcı bakışın eleştirel değerlendirmesi için, benim 1978 ve 1979 yazılarıma bkz.) Pek çok yazar bu yaklaşımının Eliade hakkında





teolojik değerlendirmelere yol açacağını öne sürmüşlerdir. Şöyle ki o, bu sekülerleşme sürecine bir tür "düşüş" olarak bakmakta ve böylece düşüş öncesi durumun gerçekliği konusunda ısrar etmektedir (Altizer 1963). Aynı durumun Jung için de doğru olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eliade'nin "karşılaştırmalı fenomenoloji"sinde, onun dünyevi olmayan, evrensel uyum yapılarına gönderme yapan yorumlamacı açıklamasıyla tarihsel anlama arasında bir içsel gerilimin var olduğu söylenir. Çünkü Douglas Allen'in yazdığı üzere, "Tüm dinsel olguların tarihsel olduklarını ileri sürmek, tüm dinsel olguların [tarihsel/dünyevi olarak] koşullanmış olduklarını kabul etmektir" (1978: 174). Diğer yapısalcılarda olduğu gibi, bu ikilemin çözülmesi bir yana, onunla asla yüzleşilmemiştir; çünkü değişmez yapılar kendi başlarına hiçbir şey açıklamazlar. Örneğin, tarımsal çalışmayla cinsel edim arasında bir benzeşim düşünmek, tarım icat edilene kadar mümkün olmamıştır (1959a: 104).

Eliade'nin ana tezi, dinsel düşüncenin ve genelde yazıöncesi kültürün, varoluşun ayrı yönlerini simgecilik aracılığıyla birleştirerek kozmolojik bir birliğe vardıran temel bir yapılandırılmış şema tarafından karakterize edildiğidir. "Simgesel düşünce olarak adlandırabileceğimiz şey" diye yazar, "insan için gerçekliğin bir aşamasından diğerine serbestçe hareket etmeyi mümkün kılar. ... Simgeler farklı aşamaları tanımlar, özümser ve birleştirir" (1958: 455). Süreç içerisinde prekapitalist kültürlerdeki insanlar (onun tanımlamasıyla, "arkaik insan") kendilerini yaşayan bir kozmosun parçası olarak hissederler ve varlıkları kopmuş, farklılaşmış ya da yabancılaşmış değildir. Hem Lévi-Strauss hem de Douglas, ileriki sayfalarda göreceğimiz üzere, yazıöncesi insanları benzer tarzda betimlerler. Bu hiçbir biçimde yeni bir kavramlaştırma değildir; çünkü Franz Boas da benzer şekilde "ilkel düşünce"yi simgesel

bağlantılarca sağlanmış bir birleşik yapı olarak betimlemişti (1938: 135). Bununla birlikte bu semgeciliği yazıöncesi insanların "düşüncesi" ile eşitlemek yanlış bir şey ve çağdaş kapitalizmde bilimin, teknolojinin ve ekonominin sunduğu bilişsel ve simgesel yönelimleri gözardı etmek, aynı ölçüde sınırlayıcı bir şeydir.

Fakat Eliade, dinsel deneyimin simgecilik aracılığıyla yapılandığı gerçeğinden daha öte bir şey önerir. Jung gibi, bu simgeciliğin kendini spesifik arketip örüntüleri etrafında dışavurduğunu ileri sürer. Kendi arketip kavramını Jung'unkinden ayırt ederken Eliade, onu bir "örnek model" ya da "paradigma"nın eşanlamlısı olarak tanımlar. Bununla anlatmak istediğini, belki en iyi şekilde kendi sözleriyle ifade edilebilir:

> Rit her zaman atalar ya da tanrılar tarafından *illo temore*'de ["tarih" başlamadan önce] gerçekleştirilen arketipik bir eylemin tekrarına yer verdiği için insan *hierophany* aracılığıyla en sıradan ve önemsiz edimlerine bile "varlık" vermeye çalışmaktadır. Tekrarlanarak, edim, kendi arketipiyle karşılaşır ve zaman ortadan kaldırılır (1958: 32).
> Mitoslar zamanın başlangıcında olmuş büyük olayları periyodik olarak yeniden gerçekleştiren törenlere modellik görevi ifa eder. Mitler paradigmaları, örnek modelleri insanların angaje oldukları tüm sorumlu etkinlikler için muhafaza eder ve aktarır. İnsanlara mitik zamanlarda belirmiş bu paradigmatik modeller aracılığıyla Kozmos ve toplum periyodik olarak yenilenirler (1974a: xiv).
> Her yapıntı ya da imalat, paradigmatik model olarak kozmogoniye sahiptir. Dünyanın yaradılışı, referans düzeyi ne olursa olsun, her yaratıcı insan sözü ya da davranışının arketipi haline gelir (1959b: 45).

Bir dizi ilginç karşılaştırmalı incelemede (1958, 1959a, 1968, 1974b), Eliade tüm ritlerin ve simgelerin yaradılış ve





ilksel gerçeklik ya da kaostan canlı kozmosun yapılanması üzerine kozmogonik mitoslara nasıl ilişkilendiğini sergilemeye çalışmıştır. Bu yapılanma, zamanın başlangıcında doğaüstü aracılar tarafından başarılmıştır. Böylece, Avustralya kabile topluluklarının gizli erinlik ritleri, onların kozmogonisinin (rüya zamanının) bir yeniden sahneye konulması olarak yorumlanır; ay simgeciliği kozmosun ve yaşamın periyodik yenilenmesine bağlanır ve kutuplaşma ve yeniden dirilme düşünceleriyle ilişkilendirilir; kozmik ağaç simgeciliği de evrenin periyodik yenilenmesine, bitki örtüsünün paradigmatik imgesine ve cennet ile dünya arasındaki simgesel bağa ilişkilendirilir; su simgeciliğinin (vaftiz, sel) rolü ilksel kaosun ve tüm formların çözülmesinin yeniden sahnelenmesiyle bağlantılandırılır; kozmogenik yumurta ve kutsal çifteşeylilik (toprak ana) düşüncesi kozmosun yaratıcı verimliliğinin simgeleri olarak kaydedilir.

Özetlemek gerekirse: Eliade mitleri tek bir işleve, adını koymak gerekirse, ilksel kaostan kutsal bir kozmos kurma işlevine sahip olarak yorumlar ve tüm dinsel ritleri ve simgeleri, paradigmatik olayların ya da kozmogonik mitler tarafından gösterilen modellerin bir tekrarı ya da dışavurumu olarak düşünür. Böylesi bir yorum, arketipik simgesel yapılar önermesinde betimsel analizin çok ötesine gider. Eliade'nin formülasyonlarında açık biçimde bazı gerçekler bulunmaktadır; çünkü onun esas olarak ortaya koyduğu, dünyanın her yanında çeşitli dinsel sistemlerde bulunabilecek ortak (ama hiçbir şekilde evrensel olmayan) örüntülerdir. Fakat bu örüntülere ayrıcalıklı varlıksal bir statü vererek ve dinin toplumsal, psikolojik etkenler bağlamında da kayda değer biçimde anlaşılabileceğini reddederek Eliade idealizmini ifşa eder. Coşkucu *[ecstatic]* kültler, büyü ve erinlik ritleri hakkında (onların sosyopolitik işlevleri bağlamında) Eliade'nin fenomenolojik analiz biçiminin sunabildiğinden daha fazla bilinecek ve anlaşılacak şey vardır.

# V
# Din: Anlam ve İşlev



### Lévy-Bruhl

3. bölümde ana hatlarıyla değerlendirilen antropolojik gelenek içinde, dinsel olguların incelemelerine ilişkin dört ayrı yaklaşım kaydettim: Din ve büyüyü özde açıklayıcı ve kuramsal gören, kökeni Tylor ve Frazer olan entelektüelist yaklaşım; ve işlevselci, simgesel ve yapısalcı yaklaşımlar. Bu son üçünden ilk ikisi Durkheim ve Radcliffe-Brown'ın yazılarında açık biçimde belirirken, yapısalcı yaklaşım onların çalışmasında saklı bir tez olarak bulunur. Durkheim'in çalışmasında içkin olan yapısalcılık üzerine yakın dönemlerde sürdürülen tartışmalar, dinsel olgulara ilişkin birbirine karşıt olan işlevselci ve simgesel yaklaşımları bir araya getirme eğiliminde olmuşlardır (Schwartz 1981, Rossi 1983). Burada ben onları birbirinden ayrı tutuyorum. Bu bölümde Douglas ve Turner'ın yazılarında örneklenen simgesel yaklaşımı inceleyeceğim ve onun Ioan Lewis tarafından formüle edilmiş haliyle işlevselcilikle ilişkisini kısa-

ca tartışacağım. İzleyen bölümde ise, onun entelektüalist gelenekle ilişkisini tartışacağım.

Fakat başlangıç olarak antropolojik incelemeler üzerinde büyük etkiye sahip olmuş iki akademisyenin yazılarına ilgi yöneltmeliyiz: Lévy-Bruhl ve Evans-Pritchard. Her ne kadar farklı kuşaklardan olsalar da bu iki kişi, Mauss ve Radcliffe-Brown gibi, Durkheim ve daha sonraki araştırıcılar arasında kavramsal bir bağın oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Yakınlarda yayımlanan yapısalcılıkla ilgili çalışmasında Ino Rossi (1983) tarafından tartışma kapsamına alınmamış olsalar dahi, her iki araştırmacı da eşit önemde olmak üzere sırasıyla simgeci ve yapısalcı yaklaşımların öncüleri olarak kabul edilebilirler.

Durkheim'in çağdaşı olan Lévy-Bruhl, eğitimi açısından bir filozoftur, ancak yaşamının ileriki yıllarında sosyoloğun [Durkheim'in] etkisine girmiş ve dikkatini antropolojik literatür ile bilgi sosyolojisine çevirmiştir. Bu konu üzerinde, 1926'da İngilizceye *Yerliler Nasıl Düşünür* adı altında çevrilmiş olan ilk kitabı, 1910 yılında kendisi elli üç yaşındayken yayımlanmıştır. İzleyen süreçte bir dizi başka çalışma belirmiş ve bunlarda kitaplarından birinin başlığını da oluşturan "ilkel zihniyet"in doğası üzerine temel fikirlerini geliştirmiş ve daha yetkin hale getirmiştir. Bu yazılar, antropologların eleştirilerine yol açmış ve Lévy-Bruhl tartışmalı bir figür haline gelmiştir. Evans-Pritchard'ın kaydettiği gibi, çok az çağdaş yazar "ona bir tane patlatmak"tan geri kalmıştır (1965: 78). Ancak o önemli bir figür olarak kalmaya devam etmiş ve Needham, Evans-Pritchard gibi yazarlar, onun kuramlarını değilse de entelektüel bütünlüğünü/tutarlılığını savunma çabasında bulunmuşlardır. Bohannan'm giriş kitabı, Lévy-Bruhl'ü Tylor, Frazer ve Durkheim'e eşit olarak değerlendirir. Fakat biz, ilkin, Needham (1972: 159-75) ve Horton'u (1973: 250-58) kılavuz alarak onun temel kuramının ana hatlarını ortaya serelim.





Durkheim'in yazılarından derinden etkilenmiş olan Lévy-Bruhl, kendine konu olarak "kolektif temsiller"i alır, yani bireye "dayatılan" ve grup üyelerinden önce var olup sonra da devam eden sosyokültürel düzen. Dolayısıyla o, bireysel psikoloji bağlamında açıklama girişiminde bulunmuş olan Tylor ve Frazer'ın kuramlarının bir eleştirisini yapar. Bu önemli bir noktadır, çünkü Lévy-Bruhl "ilkel zihniyet"ten söz ettiği zaman, bireyin zihinsel yeteneklerine değil düşüncenin kültürel içeriğine gönderme yapmaktadır. Bireyin zihinsel tutumu, onun toplumunun zorunlu kıldığı kolektif temsillerinden çıkar. Her ne kadar Evans-Pritchard bu temsillerin toplumsal kurumların işlevinde olduğunu kaydederse de, Douglas (1970b) doğru bir şekilde, Lévy-Bruhl'ün, özellikle toplumsal yapıların karşıtlıklarını ortaya çıkartmakla değil yalnızca düşünce biçimlerini karşılaştırmakla ilgilendiğini öne sürmüştür.

Lévy-Bruhl yazıöncesi insanların düşünce biçimini incelediğinde, onun Avrupa düşüncesinden çok farklı olduğunu, öyle ki kendi bilimsel mantık standartlarımızı bu düşünce biçimine uygulamanın, Frazer'ın da dile getirdiği gibi, yalnızca onun "çocuksu" ya da kusurlu diye etiketlenmesine neden olacağını düşünmüştür. Lévy-Bruhl böyle yapmanın hiçbir yararı olmadığını hissetmiş ve bu nedenle yazısız insanların "düşünce"sinin modern endüstri toplumununkinden radikal biçimde farklı olduğu öncülüyle ortaya çıkmıştır. Bunun nedenlerini çeşitli duygusal ihtiyaçlara ve küçük ölçekli toplumlarda kolektif temsillerin bireysel muhakemeye çok az fırsat verdiği gerçeğine bağlamıştır. Bu nedenle aklilik, bu gibi inançları anlamak için anahtar olamazdı. Bu, onu, Evans-Pritchard'ın da kaydettiği üzere, yazısız kültür ile modern kültür arasındaki benzerliklerden çok karşıtlıklar üzerinde odaklaşmaya itti. Bunlar, bir anlamda iki karşıt ideal tip olarak kabul edildi.

Lévy-Bruhl ilkel düşüncenin özde mistik olduğunu ileri sürer. Dünya doğal bir anlamda algılanmaz, duygular ve doğaüstü varlıklar hakkında düşüncelerle renklendirilir ve süslenir. O, okuryazar olmayan bir insanın da bizim gibi kuşlar, taşlar ve ağaçlar gibi olguların arasındaki genel farkları algıladığını ve dünya hakkında pratik bir değer taşıyan "pozitif bilgi"ye sahip olduğunu kabul eder. Yazıöncesi insanlarm asla "bizim hayal edebileceğimiz kadar cahil" olmadıklarını söyler (1965: 19). Fakat taşların ve ağaçların hiçbir zaman yalnızca doğal nesneler olarak algılanmadıklarını da vurgular; çünkü onlar mistik güçlerin taşıyıcısı ya da kutsal özelliklere sahip olabilirler. Etnografik kayıtlardan, bu tutumun ve pek çok yazıöncesi insan tarafından ifade edilen "bitkiler ve hayvanlar ile yaşam birliği hissi"nin sayısız örneklerini aktarır. Afrika dini üzerine çalışan bir araştırıcının sözleriyle ifade etmek gerekirse, bu "kişileştirilmiş evren" nosyonu ve "çevremizde yalnızca bir metafor olarak varlığını sürdüren şeylerin, gerçekte mevcut yakın bağlantısından "mistik haberdarlık" nosyonu (J. V. Taylor 1963: 72-9) yazıöncesi insanların zihinsel tutumunu karakterize eder, diye ileri sürmüştür Lévy-Bruhl. "İlkellerin içinde hareket ettikleri gerçeklik" diye yazar, "kendi başına mistiktir. Onların kolektif temsillerinde, bize görünür olan bir varlık, bir nesne, doğal bir olgu değildir" (1926: 30-1).

Fakat anlamlı bir şekilde, bu temsillerin (Evans-Pritchard'ın kaydettiği gibi) hem dünyayı algılamayı kontrol ettiğini hem de onunla birleştiğini vurgular ve bu ilkel insanların dünyayı farklı gördüğü anlamına gelir. Düşünceleri mistik fikirlerle dolu olduğu için, onların algısal deneyimler üzerine değerlendirmeleri zayıftır. Böylece, Avrupa düşüncesinde öznel olarak düşünülen rüya ya da hayal gibi olgular, yazıöncesi insanlar için sıradan, gündelik algılamalarla eşit derecede bir gerçekliğe sahiptir. Bu, Lévy-





Bruhl'ün şunu önermesine öncülük eder; aynı mistik çağrışımları paylaşan iki algısal nesne arasında olduğu kadar (Nuer'lerin bir salatalığı kurban ritlerinde bir öküz olarak kabul etmeleri ünlü bir örnektir), algısal bir nesne ile onun mistik boyutu arasında da (bir totem hayvanı örneğinde olduğu gibi) sıklıkla bir çeşit özdeşlik varsayılmış olması nedeniyle, yazıöncesi düşüncenin önemli bir karakteristiği, onun deyişiyle "türdeşlik" ya da "mistik katılım"dır. İster tanrılar ya da ruhlar biçiminde, ister *mana* nosyonundaki gibi kişileştirilmemiş bir biçimde olsun, ruhsal bir öze kolektif inanç, Lévy-Bruhl için yazıöncesi düşüncenin mistik bir gerçeklik ve "katılım" ima ettiğini göstermektedir. Bağlantılı olarak bu, onun şöyle bir öneride bulunmasına yol açtı; böylesi mistik bir düşünce "çelişkiler" içerdiği için, yazıöncesi düşünce böylesi değerlendirmelere kayıtsız ve özde "mantık-öncesi"dir. O yazıöncesi insanların kendi çelişkilerini gösterme ve onlardan kaçınma gücünde oldukları konusundaki bilinçliliklerini bir kez daha işaret etmiş, ancak onların mistik düşüncelerinin böylesi kavramlaştırmalara öngeldiğini vurgulamıştır.

Bu öncü düşünceler ışığında Lévy-Bruhl, yazıöncesi insanların algısının duyguyla bezenmiş ve düşünce kalıbının mistik ve kişisel bir dilden dökülmüş olması nedeniyle, bu insanlarm doğal dünyayı algılamak yerine onunla birleşmiş olarak daha iyi betimlenebilecekleri önerisinde bulunmuştur. Nitekim Lévy-Bruhl'ün yazıöncesi düşünce üzerine tezinin genel havası, John V. Taylor tarafından yazılmış *İlk Vizyon* (1963) adlı etkili bir kitapta yansımasını bulmaktadır.

Afrika dininin doğasını keşfetmeye hasredilmiş ve antropolojik çalışmalara atıfta bulunan çalışmasında Taylor, bir "kozmik teklik hissi" içeren ve insanın dünya karşısındaki konumunun "sömürme değil ilişki kurma" şeklinde olduğu bir "ilk görüş"ten söz eder (72-5). Ve Lévy-Bruhl

gibi Taylor da, Afrika dinini Afrika "düşüncesi"yle eşitler ve bu düşünceyi özde mistik olarak değerlendirir. Taylor ilk dinde "benlik, deneyimler edinen bedenin sınırlamalarının ötesine geçip dünyaya taşmış olarak düşünülür" (45) ve insan ile doğal dünya bir "total topluluk" içinde birbirlerinden ayrılamaz görülür diye yazdığında, Lévy-Bruhl'ün düşüncelerini yankılamaktadır. Afrika ve Avrupa düşüncesi arasında yaptığı karşılaştırmada da Taylor, Lévy-Bruhl'ün temel öncüllerini izler; ancak yine de Horton'un da işaret ettiği gibi (1973), Lévy-Bruhl gördüğü şeyi açıkça "modern" düşünce olarak tanımlamamıştır. Horton, Lévy-Bruhl'ün yazılarının Avrupa düşüncesinin aşağıdaki özelliklerini ifade ettiğini yazar:

– Doğalcıdır ve algının geniş ölçüde görme ve dokunma organları tarafından denetlenmesi anlamında nesnelliğe doğru eğilimlidir.

– Duyguların dikkate alınmaması bir eğilimdir ve bu nedenle doğal olaylara ilişkin tümevarımcı genellemeler yapılır. Böylece, bilim ve sağduyu deneyimi neredeyse eşitlenir.

– Mistik bir yönelim eksik olduğu için, Avrupa düşüncesi karşıtlık oluşturmaya doğal duyarlılığımızı serbest bırakır ve dünyayı [bizden] kopmuş ve ayrı bir şey (yakınlık içinde ya da parçası olmak yerine hükmedilip denetlenecek bir şey) olarak algılamamıza izin verir.

O halde Lévy-Bruhl için yazıöncesi düşünce özde mistik, modern düşünce ise özde pozitivisttir. Açık seçik bir genelleme, ama yine de yetersiz.

Başlangıçta Lévy-Bruhl'ün tezi geniş bir ilgi çekti ve pek çok eleştiri aldı. Malinowski, Trobriand toplumsal yaşamının pratik ve "bilimsel" yönlerine vurgu yapmış, Evans-Pritchard'ın Azande çalışması ise, Lévy-Bruhl'ü anmasa da, geniş ölçüde onun adlandırmasıyla "ritüel" ve "ampirik" davranış arasındaki karmaşık ilişkileri ortaya





koymaya adanmıştır (1937: 439). Bu, Lévy-Bruhl'ün bir eleştirisini içermekteydi. Bu şekilde, Lévy-Bruhl'ün geniş ölçüde yazıöncesi insanların dinsel kavramlaştırmaları üzerinde odaklanarak onların zihinsel dünyasını gerçekte olduğundan daha fazla mistik görünümlü yaptığı konusunda antropologlar arasında genel bir mutabakat ortaya çıkmıştır. Horton'un ileri sürdüğü gibi, "onları sürekli olarak mistik bir düzlemde yaşıyor olarak resmetmiştir; oysa, gerçekte onlar yaşamlarının çoğunu bir Batılı etnografın onlarla zorluk çekmeksizin buluşabileceği sağduyu düzleminde geçirmekteydiler" (1973: 256).

Benzer şekilde, Evans-Pritchard'ın vurguladığı gibi, Lévy-Bruhl "uygarlaşmış" düşünceyi bilimsel mantıkla eşitler ve Avrupa kültüründe yer alan düşünce farklılıklarını gözardı eder. Evans-Pritchard aşırı bir pozitivist olup, tüm dinleri, sanat ve ahlâkı özde mantıkdışı olarak değerlendiren ve aklilik düşüncesini bilim tarafından savunulan mantıksal-deneysel yöntemleri tanımlamak için saklı tutan Vilfredo Pareto'yu tartışarak devam eder. Bu şekilde Pareto, *Akıl ve Toplum* (1935) adlı eserinde "mantıkdışı davranış"ın bireysel ve toplumsal işlevlerini açıklamaya çalışırken, bir anlamda Lévy-Bruhl'ün düşüncelerini tüm insan kültürlerine genişletmektedir.

Needham (1972) çağdaş antropologların eleştirilerinin, yalnızca onu küçümsemek üzere şekillendiğini ya da onun kuramsal düşüncelerinin bir parodisini sunduğunu düşünmekte gibiyse de, Lévy-Bruhl'ün entelektüel bütünlüğü ve çalışması asla sorgulanmamıştır. Ancak Douglas gibi Needham da Lévy-Bruhl'ün öneminin [sorunlara önerdiği] spesifik yanıtlardan çok, ortaya attığı entelektüel soruların değerinde yattığını kabul eder; çünkü Needham Lévy-Bruhl'ün "ilkel zihniyet" kuramını savunmaya çabalamaz. Nitekim, yaşamının sonraki yıllarında Lévy-Bruhl bu eleştirilere karşılık olarak kuramının pek çok temel il-

kesinden vazgeçmişir. Ölümünden sonra yayımlanan not defterlerinde (1949), yazıöncesi insanların zamanlarının yalnızca bir kısmını mistik etki dünyasında geçirdiklerini ve mantıköncesi teriminin yanlış olduğunu kabul eder. Evans-Pritchard (1965), yaşamının sonuna doğru Lévy-Bruhl'ün yazıöncesi düşüncenin doğası üzerine olan "pozisyonunu tersine çevirmiş" olabileceğini öne sürer. Ancak Horton'un ileri sürdüğü üzere, Lévy-Bruhl her ne kadar yazıöncesi kültürlerde mistik olanın yanı başında oldukça fazla bir gündelik hayat gerçekliği bulunduğunu kabul etme ve Avrupa kültüründe de mistik düşüncenin varlığına yer verme noktasına gelmişse de, "onun mistik olanı karakterize edişi en küçük bir pişmanlık duymaksızın aynı kalmaktadır. ... Hâlâ sağduyunun bilimle bütünleştiğini ve her ikisinin radikal biçimde mistik olanla karşıtlığa sokulduğunu saptarız" (1973: 258). Böylece, Horton'un vurguladığı gibi, Lévy-Bruhl'ün yaklaşımı, Freud'ün yanı sıra, daha sonraki dönemlerin "simgeci" antropologlarınınkine de özde benzerdir.

## Antropoloji ve Tarih

Pareto ve Malinowski gibi Lévy-Bruhl'ün de benimsediği "ampirik" ve "mistik" olan arasında keskin bir karşıtlık bulunduğu düşüncesi, Evans-Pritchard tarafından, özellikle Azande topluluğu üzerine yaptığı çalışmada daha da geliştirildi. Fakat Evans-Pritchard "mistik" alanı (din, büyü, sihir) çalışmalarını bu bölümde inceleyeceğimiz işlevselci ve simgeci antropologlardan (Douglas, Turner, Lewis) oldukça farklı yorumlar. Gerçekte Evans-Pritchard'ın dinsel olgulara kuramsal yaklaşımının tam olarak ne olduğunu herhangi bir kesinlikle söylemek güçtür, çünkü çalışmasının bütününde, Weber'de olduğu gibi, birbirine karşıt çeşitli yaklaşımlar önermiştir. Pek çok yönden Weberci bir





sosyologtur; çünkü kuramlaştırma tarzı yorumcu anlamayı sosyolojik analizle birleştirmiştir. İlginçtir ki, antropolojik düşünceye ilişkin önemli taramasında yalnızca iki kuramsal gelenek saptar; Montesquieu'den (D'Alembert, Saint-Simon, Comte, Durkheim ve Lévy-Bruhl'ü de kapsamına alarak) kaynaklanan Fransız antropoloji çizgisi ve Adam Smith, Ferguson ve Hume gibi İskoç ahlâk felsefecilerinden kaynaklanan İngiliz geleneği. Ampirisist eğilimiyle bu ikinci gelenek, en iyi şekilde Herbert Spencer tarafından temsil edilir. O halde, Evans-Pritchard için antropoloji "Aydınlanma'nın çocuğu"dur ve o, her iki geleneği de sosyal bilim kavramlaştırmalarında temelde benzer olarak düşünmüştür. Her ikisi de "doğal sistemler ya da organizmalar olarak değerlendirdikleri toplumların incelemesinin ampirik olması ve tümevarım yönteminin kullanılmasıyla, onları fizikçiler tarafından açıklanmış olan fiziksel olgularda olduğu gibi, genel ilkeler ya da yasalar bağlamında açıklamanın mümkün olacağı" konusunda ısrar etmişlerdir, diye yazmıştır (1962: 149).

Böylelikle, Evans-Pritchard yazılarında kendi antropoloji tarzına en yakın olan geleneği, yani Alman tarihsel geleneğini fark etmekte başarısız olmuştur. Bu gözden kaçırma önemlidir; Hegel, Marx, Dilthey ve Weber, onun çalışmasında yer almamalarıyla dikkat çekmektedirler. Bununla birlikte, temel olarak Evans-Pritchard, Weber gibi miras aldığı pozitivist geleneğin ötesine geçmeye çabalayan bir tarihsel sosyologtur. Yazılarından çıkan kişilik, Ernest Gellner'in onun *Antropolojik Düşüncenin Tarihi* (1981a) adlı incelemesine yazdığı ve onu gayet karakteristik biçimde doğru algıladığı sunu yazısında belirttiği gibi, "bir peygamber değil, fakat daha çok entelektüel olarak rahatsız, sürekli-arayış içinde, kuşkucu bir Hamlet'tir ... oradan oraya dolaşan, kafası karışık, bulmacamsı, ironik, bazen dargın, fakat hepsinin ötesinde sorunlu."

Gördüğümüz gibi, bunlar kesin biçimde Hughes'un Weber'i betimlediği sözcüklerdir; entelektüel olarak sorunlu. Bunların hiçbiri Mary Douglas'ın yakın zamanlarda yayımladığı ve oldukça yanlış biçimde, onun yalnızca çağdaş entelektüel akımların bir öncüsü olduğunu öne sürme eğilimi gösterdiği Evans-Pritchard biyografisinde (1980) mevcut değildir. Dolayısıyla Douglas, Evans-Pritchard'ın analizlerinde sibernetik işlevselciliğe; sorumlu kılınma ve bilinç üzerinde odaklanan fenomenolojik ve öznelci analizlere; "gündelik yaşam bilgisi" üzerindeki vurgusuyla etnometodolojiye; oyunlar kuramına; ve Wittgenstein tarafından savunulan türden bir pozitivist felsefeye erken bir kullanım kazandırdığını öne sürer. Böylesi bir yorum, kanımca Evans-Pritchard'ın çalışmasının temelini oluşturan kuramsal öncüllerden çok Douglas'ın kendi yakın dönem ilgilerini yansıtmakta gibi görünmektedir. Böyle bir yorum, Gellner'in de söylediği gibi, büyük ölçüde ona haksızlıktır, çünkü Evans-Pritchard "kendi dünyanızı kendi kavramlarınızla icat ettiğiniz hayaller ve saçma sapan idealler dünyasına çekilmesi mümkün olmayacak kadar fazlasıyla siyasal ve dış gerçeklik duyarlılığı"na sahipti. Aşağıda kaydedeceğimiz üzere, Evans-Pritchard'ın çalışmasının, Douglas'ın incelemesinin bütünüyle gözardı ettiği, yapısal ve yanı sıra materyalist ve tarihsel bir boyutu-da vardır.

Evans-Pritchard 1902'de doğdu ve *London School of Economics*'te C. G. Seligman'ın yanında antropoloji eğitimi gördü. Başlangıç olarak Seligman adına Sudan'da etnolojik araştırmalar yaptıktan sonra, 1926'dan İkinci Dünya Savaşı'nın patlamasına kadar, Kenya ve Sudan'a bir dizi antropolojik yolculuk yaptı. Azandeler (1926-30) ve Sudan'ın İngiliz-Mısır yönetimi adına da Nuerler (1930-1936) arasında önemli alan araştırması üstlendi. Bu son araştırmayı kaydetmek önemlidir; çünkü Evans-Pritchard her ne kadar





bu çalışmanın bağlamını kısaca betimler ve Nuerler arasında araştırma yaparken karşı karşıya kaldığı güçlükleri belirtirse de, Nuerlerin sömürge saldırganlığına karşı nasıl tepki gösterdiklerini inceleme konusunda herhangi bir ilgi belirtisi göstermez. Evans-Pritchard'ın çalışmalarını sürdürdüğü zamanda, Nuerlere karşı bombalama ve mal mülk tahribatını içeren büyük ölçekli askeri operasyonlar gerçekleştirilmekteydi (Evans-Pritchard 1940: 134-5; Stauder 1974). Douglas'ın, sömürge hükümeti tarafından, "eğer birisi amaç ve isteklerinin ne olduğu hakkında bir yorum getirmezse ayaklanmaları güç kullanılarak bastırılacak olan başıbozuk Nilotik kabile" hakkında Evans Pritchard'dan bir rapor yazması için acil istekte bulunulduğu şeklindeki açıklaması (1980: 43), aynı hükümetin Nuerleri teslim olmaya zorlamak için, makineli tüfek ateşine tutmuş olduğu gerçeğinin üstünü örtmek eğilimindedir.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Evans-Pritchard, Cyrenaica'da [Libya] siyasal görevli olarak iki yıl (1942-1944) geçirdi. 1944'te Katolik oldu. 1946'dan 1970'te emekli oluşuna kadar Oxford'da antropoloji profesörüydü. Evans-Pritchard'ın ünü kesin biçimde etnografik çalışmalarına, özellikle de Azande (1937) ve Nuer (1940, 1956) hakkındakiler dayanır. Açık seçik yazılmış, ayrıntı zenginliğine sahip bu çalışmalar, haklı olarak antropoloji klasikleri statüsünü kazanmıştır. Bu çalışmalara ilgi yöneltmeden önce, Evans-Pritchard'ın antropolojiye genel yaklaşımı hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Sıklıkla alıntılanan bir pasajda David Pocock, Radcliffe-Brown ile Evans-Pritchard'ın bakış açılarının karşıtlığını işaret ederken, ikinci yazarın "işlev'den anlam'a" doğru bir hareketi teşvik ettiğini öne sürmüştür (1961: 76). Bu, bir dereceye kadar doğrudur; ancak hem "anlam"ın Radcliffe-Brown'un din anlayışının önemli bir boyutu olduğu gerçe-

ğini gözardı eder hem de Evans-Pritchard'ın çalışmasının çeşitliliğinin ve karmaşık yapısının üzerini örter. Ve ilginçtir ki, Evans-Pritchard'ın eski hocası Radcliffe-Brown'a yönelik önemli eleştirisi, antropolojiye yorumlamacı veya simgeci bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmaktan çok, antropoloji ile tarihsel anlama arasında bir diyalog yaratma ihtiyacını vurgulamıştır. Bu eleştiri anlamlıdır; çünkü işlevsel antropolojiyi eleştirirken Evans-Pritchard kendi antropoloji kavramlaştırmasını da, programatik biçimde de olsa açık seçik ifade etmiştir.

Evans-Pritchard, her ne kadar "ikna edici olmaktan uzak bir sosyolojik metafizik örneği" (1965: 70) olarak tanımladığı Durkheim'in din kuramına eleştirel baksa da, genel tutumu "felsefi akılcılığa" düşmanca olmaktan uzaktır. Gerçekte o, Durkheim'in İngiliz antropolojisi üzerindeki etkisini hem derin hem de faydalı olarak tanımlar (1962: 18). Evans-Pritchard işlevsel analize de karşı değildir; ayrıca, onun anlamaya yardım eden bir değeri olduğunu kabul etmiştir. Fakat kökeni erken 19. yüzyıl muhafazakâr düşünürlerinde olan ve Spencer ile Durkheim tarafından açıklıkla ortaya konulan türden bir işlevsel ya da organizmacı kurama karşı fazlasıyla kuşkucudur. Yine de, en azından, onların toplumları doğal sistemler olarak kavramlaştırmalarının ve "toplumsal yasalar" yolundaki arayışlarının, problematik ve spekülatif olsa bile, evrimsel bir çerçeveye yerleştirilebileceği hissine sahiptir. Fakat Radcliffe-Brown tarafından savunulan türden modern işlevselcilikte, bu diyakronik [artzamanlı] perspektif tehlikeye atılmış ve bir toplumun onun geçmişine hiçbir atıfta bulunulmaksızın yeterince anlaşılabileceği görüşü ifadelendirilmiştir. Spekülatif tarihin [tarihi inşacılığın] banyo suyuyla birlikte, diye yazar Evans-Pritchard, "işlevselciler, geçerli tarihin bebeğini de savurup attılar" (21). Zaman içindeki belli bir noktada kurumların işleyiş mekanizmalarının, geçmişe





göndermede bulunulmaksızın anlaşılabileceği düşüncesini Evans-Pritchard "saçmalık" olarak değerlendirdi ve bu tür bir analizin, aşırıya kaçıldığında yalnızca mutlak göreliliğe varacağını öne sürdü.

Böylece Evans-Pritchard, aynı anda hem yorumlamacı, hem yapısal, hem karşılaştırmalı hem de tarihsel olan bir yaklaşım önerdi. Antropolojik analiz üç temel evre ya da soyutlama düzeyi içerir, diye yazdı. İlkin antropolog, aynen tarihçi gibi, bir kültürün anlamlı özelliklerini anlamaya ve onları kendi kültüründe kullanılan terimlere tercüme etmeye çalışır. İlk aşama, bu nedenle yorumcu bir anlamadır, ancak Evans-Pritchard yine de bunun sadece bir tür empati kurmayla başarılabileceği konusunda oldukça kuşkuludur. İkinci olarak, antropolog ileri bir adım atma ve analiz yoluyla bir toplum ya da kültürün temelinde yatan biçimleri veya yapısını ortaya koyma girişiminde bulunur. İyi tarihçilerin de aynı şeyi yaptığını öne sürer. Şöyle yazmıştır: "Bu yapı görülemez. Bu, her biri hiç kuşkusuz gözlemlenmiş davranışların analizinden çıkmış olsalar da, temelde antropoloğun kendi hayal gücünün ürünü olan bir soyutlamalar bütünüdür. Bu soyutlamaları bir diğeriyle ilişkilendirip onların bir örüntü oluşturmasını sağlayarak toplumu temelleriyle ve bir bütün olarak görebilir" (1962: 23). Son olarak, üçüncü aşamada antropolog farklı toplumlarm toplumsal yapılarını karşılaştırır ki, bu bazen açıkça bazen üstü örtük olarak yapılan bir şeydir. Böylece, Evans-Pritchard antropoloji ile tarih arasındaki farkın yöntem ya da amaç meselesi değil, bir teknik, vurgu ve perspektif sorunu olduğu sonucuna varır. Tarihçiler, diye öne sürer, tarihi ileriye doğru yazar gibidirler, oysa antropologlar, onu geriye doğru yazma eğilimindedirler (60). Dolayısıyla, Evans-Pritchard için hem tarih hem de sosyal antropoloji toplumsal bilim dallarıdır ve savunduğu yaklaşıma biz de onun gibi tarihsel sosyoloji diyebiliriz. Nitekim sa-

vunduğu tarihyazımı türünü örnekledikleri düşüncesiyle, alkışladığı bilim ve düşünce insanları şunları içerir: Vinogradoff, Pirenne, Bloch, Marx ve Weber. Kendi kitabı *Cyrenaica Senusileri*'ni tarihsel perspektiften yazılmış antropolojik bir çalışmanın iyi bir örneği olarak kabul eder. Worsley Evans-Pritchard'ın, insan bilimleriyle bağlantılarını da vurgulamakla birlikte, antropolojiyi karşılaştırmalı ve tarihsel bir bilim olarak tanımlama girişiminden övgüyle söz etmektedir (1957: 272-4). Açıktır ki, ondan önce Marx, Weber ve Freud gibi Evans-Pritchard da hem insani, hem de bilimin amaç ve yöntemleriyle uyarlı bir yaklaşım geliştirme mücadelesi vermekteydi.

Burada amacım, Evans-Pritchard'ın çalışmasını ayrıntılı olarak tartışmak değil, fakat daha çok onun dinsel ideolojiye yönelik üç incelemesinin en ilginç yönlerini kısaca özetlemektir.

Evans-Pritchard'ın Azande çalışması (1937) Avrupa-dışı bir insan topluluğundaki sihir ve büyüye ilişkin inanç ve ritleri önyargısız, fazla sansasyonelliğe yeltenmeden tanımlama girişimlerinin ilklerinden biridir. Yaklaşımı, kitabın girişinde açık seçik bildirilir; mistik inançların ve ritlerin bir "tasarımsal sistem"i nasıl biçimlendirdiklerini ve bu sistemin toplumsal eylem düzleminde nasıl ifadelendirildiğini göstermek. Azande toplumsal yaşamının diğer yönlerini tanımlamak gerektiği kanısında değildir; kitabın bütün vurgusu bu nedenle entelektüel olup büyünün kalıplaşmış bir açıklama biçimi olarak talihsizlikle nasıl ilişkilendiği üzerinde odaklaşmaktadır. Neden büyü ve sihire böylesine önemli bir yer vermekteydi? Yalnızca yazısız bir halkın kültürünün gizli [Batıni] ve akıldışı yönlerini mi aydınlığa çıkartmak arzusundaydı? Buna yanıt, iki uçludur.

Evans-Pritchard, ilkin kitap boyunca Azandelerin temel düşünmeleri bakımından akılcı olduklarını, onların





düşünce ve eylemlerinin yetkin ampirik bilgiye dayandığına işaret etmiştir. Gerçekte onun, "ampirik" düşünce ve "mistik" düşünce olarak adlandırdıkları arasındaki fark, kitap boyunca sürekli kendini gösteren kilit bir temadır; o, Azandeler arasında bu iki düşünce kalıbının birlikte var olduğunu ifade eder. Her ne kadar, bizde olduğunun aksine, Azandeler bir "doğal düzen" kavramlaştırmasına sahip değilseler de, yine de bir yandan doğanın, öte yandan büyü, sihir ve hayaletlerin yaptığı arasında bir fark olduğunun bilincindedirler diye yazmaktadır (81). Dolayısıyla, burada Lévy-Bruhl'ün yazısız insanların düşüncesinin özde mantık-öncesi ve mistik oldukları şeklindeki görüşünün imalı bir eleştirisi vardır. Bu bağlamda, belirtmeye değer ki, Evans-Pritchard kendini Azande kültürüne "ev sahiplerimin yaşamını yaşayarak" uyumlandırma girişiminde bulunarak, sıklıkla büyü deyişi altında gelen talihsizliklere tepki göstermiştir. "Bu, sıklıkla akıldışılığa düşmeyi denetlemek için bir çabaydı" diye yazmıştır (99). Böylece, kitabın konusu büyü ve büyücülük olsa da, Evans-Pritchard Azandeleri ne mistisizme batmış ne de ampirik bilgiden yoksun olarak kavramıştır.

İkinci olarak, Azandelerin dinine ya da doğaüstü inançlarına, komşuları Nuerler ve Dinkalarınkinin aksine, geniş ölçüde büyü ve büyücülük düşüncelerinin nüfuz ettiği şeklinde önemli bir görüş vardır. Bu, kitaba yazdığı ve Dinkalar ile Shilluklarda büyünün "azlığı"nı belirttiği ilksözde Seligman tarafından anılır. Evans-Pritchard, büyücülüğün Azande toplumsal yaşamında her yerde mevcut normal bir faaliyet olduğunu, insanların ondan gündelik sohbetlerinin bir parçası olarak söz ettiklerini vurgular. Bu nedenle, onun kitabı Azande toplumsal inançlarının merkezi boyutu olarak beliren bir şeyi yansıtır.

Azandeler sömürge-öncesi zamanlarda her biri bir aristokratik klanın üyesi tarafından yönetilen bir kaç ayrı

krallıklar halinde örgütlenmiş Sudanlı bir halktır. Üstün yaratıcı-ruh Mbori'ye ve atasal hayaletlere *(atoro)* inanç Azandeler için, özellikle yerel bağlamda önemlidir; fakat Azande kültürüne hâkim olan [doğal] ilaçlara (büyüye) ve cadılığa inançtır. Özellikle cadılık toplumsal yaşamın hemen her etkinliğinde rol oynar:

> Eğer bitki hastalıkları ekilmiş yerfıstıklarını kırıp geçirirse, bu cadılıktandır; eğer çalılıkta av arayışı elı boş geçerse, bu cadılıktandır; eğer bir kadın kocasına karşı aksi, asık yüzlü ve ihtiyaçlarını karşılamakta yetersizse, bu cadılıktandır; eğer bir prens tebaasına soğuk ve mesafeliyse, bu cadılıktandır; eğer büyüsel bir rit amacını gerçekleştirmekte başarısızsa, bu cadılıktandır; eğer gerçekte bir insanın başına herhangi bir zamanda yaşamının çok yönlü etkinliklerinden birine ilişkin olarak bir başarısızlık ya da talihsizlik gelirse, bu cadılığa bağlı olarak ortaya çıkmış olabilir (63-4).

Azandeler hemen hemen tüm talihsizlikleri (ölüm dahil), eğer onlar ahlâki bir kuralı gözetmede yetersizlik ya da başarısızlığa açık bir şekilde bağlanamazsa cadılığa atfederler. Evans-Pritchard, Azande yaşamında büyücülüğün sıradan bir olay olduğunu ve birinin bu konudan söz etmediği herhangi bir günün geçmediğini öne sürer. Fakat Azandeler, talihsizliğin birçok nedeni olduğunu da kabul ederler: Örneğin, ensest yasağının çiğnenmesinin cüzzama neden olacağı söylenir ve bebeklerin belli rahatsızlıklardan ya da tedavi edilemez olduğu düşünülen (örneğin çiçek ve uyku hastalığı gibi) hastalıklardan ölmeleri, yüce tanrı Mbori'ye bağlanır. Dahası, belli toplumsal durumlar talihsizlik için mistik bir açıklamadan çok sağduyuya tabi tutulurlar. Bu nedenle eğer bir yalan söyler, zina ya da hırsızlık yaparsanız büyülenmiş olduğunuzu söyleyerek cezadan kaçamazsınız.

Azandeler için bir cadı *(boro mangu)* diğer insanların başlarına talihsizlik gelmesine neden olma, hatta onları öl-





dürme yeteneğine sahip bir kişidir. Bir cadı hiçbir ritüel gerçekleştirmez, hiçbir büyülü sözcük dudaklarından dökülmez ve hiçbir ilaca sahip olmaz. Cadılık edimi "ruhsal"dır, cadılar bu yeteneğe sahiptir, çünkü cadılık *(mangu)* kalıtımla geçen organik bir darak olarak düşünülmektedir. Azandeler için bir cadı, bedeni büyücülüğün öz maddesini ihtiva eden ya da bir kâhin veya falcı tarafından ihtiva ettiği bildirilen bir kişidir. Bu maddi öz, karaciğere yakın bir yerde bulunan oval siyah bir şişliktir. Ebeveynden çocuğa aktarılır, bir kadın bu özü annesinden, bir erkek ise babasından alır ve otopsi ile bulunabilir. Cadılar aynı zamanda kırmızıya çalan gözlerinden de bilinebilirler. Gece kuşları ve hayvanları büyücülükle ilişkilendirilir ve sıklıkla da cadıların hizmetkârları olarak düşünülürler. Cadıların aynı zamanda derilerine sürdüklerinde gece seferlerinde kendilerini görünmez kılan bir merheme sahip olduklarına, bunun yanı sıra ziyafetlerde ve kötü planlarını gerçekleştirmede birbirlerine katıldıklarına inanılır (38). Hem erkekler hem de kadınlar cadı olabilirler, ancak genellikle kadınlar, yalnızca kendi hemcinsleri tarafından büyülenebilirler. Aristokrat klanların üyeleri, onlar hakkında özel olarak hissedilenler ne olursa olsun cadılıkla suçlanmazlar. Genellikle bir cadı bir insana nefret, kıskançlık ya da hırsla dolduğu zaman saldırır ve birbirlerini bu yönde suçlayanlar, toplumsal konumları bakımından eşit olanlardır.

Böylece, Trobriand Adalılarında ve Lovedular gibi Afrika topluluklarında olduğu üzere, Azandeler de cadılık *(mangu)* ile büyü *(ngua)* arasında açık seçik bir ayrım yaparlar. Bu şekilde büyüyü, yalnızca büyüsel teknikler için değil, fakat bitkisel ve diğer türden ilaçlar için de kullanırlar. Cadılık ruhsal güçleri kapsamına alır ve talihsizliklere bilinçdışı olarak neden olunabilir; oysaki büyü, ritleri, okuma-üflemeleri ve genellikle bitki maddeleri olan ilaçla-

rın bilinçli manipülasyonunu kapsar. Bir anlamda büyü, cadılıkla savaşmanın bir aracıdır. İlaçlar hem iyi hem de ahlâkdışı amaçlarla kullanılabilir. Normal olarak "iyi" büyü ahlâkidir, çünkü bilinmeyen kişilere karşı kullanılır (örneğin, bir suçu kimin işlediği bilinmediği zaman). Eğer bir adam mızrağını kimin çaldığını ya da akrabasını kimin öldürdüğünü biliyorsa, normal olarak sorunu şefin mahkemesine götürür. Öte yandan, "kötü" büyü, kuşkulanılan belli kişilere karşı yapılır ve büyüyü yapan meşru bir pozisyona sahip olmadığı için doğal olarak ahlâkdışıdır. Azandeler arasında şifalı maddelere (*ngua* sözcüğü "bitki" anlamına da gelir) bireysel olarak sahip olunabilir ve ritler özel olarak gerçekleştirilebilir. Büyünün etkisinin maddelerde ve ritte bulunduğu söylenir ve onların gücünün hayaletlerle bağlantısı yoktur. Her ne kadar her bir Azande bu şifa maddeleri hakkında bilgiye sahipse de, büyü yapanlar *(boro ngua)* genellikle Azande toplumunda büyük prestije sahip olmayan yaşlı ya da orta yaşlı erkeklerdir. Bununla birlikte, onların şifalı otlar hakkındaki bilgisi *(leechcraft)* geniş olabilir ve her hastalık ya da rahatsızlığın, ona uygun bir şifa maddesi vardır.

Azandeler [cadılıkla] büyülenmiş olduklarını düşündüklerinde hem bir kâhin hem de sihirbaz olan büyücü doktora *(abinza)* başvururlar. Bir kâhin adam (çünkü kadınlar şifa dağıtıcı olabilirlerse de ender olarak cadı doktor olabilirler) olarak o, cadılığı açığa çıkartır; bir büyücü olarak şifalı maddeler kullanarak cadılığı bozar. Abinza, içine kabul edildiği profesyonel bir birliğin üyesidir ve böylece şifalı maddeler, ritüller konusunda engin bilgiye sahiptir; bununla birlikte, cadı doktorlar arasında güçlü bir rekabet söz konusudur. Bir cadı doktor, sıklıkla aristokrasinin bir üyesinin himayesi altındadır. Azandeler cadı doktorların güdüleri ve doğrulukları konusunda bazı kuşkular ifade etmekteydiler ve Evans-Pritchard bireylerin bu ritüel uzmanlarına ilişkin sahip oldukları inancın derecesini tartışmaya bir bölüm ayırır. Bununla birlikte, her ne kadar etkinlikleri yalnızca insanların cadılığa inancıyla ilişkili olarak anlamlılık taşırsa da, cadı doktor Azande kültüründe önemli bir rol oynar.





Azandeler tarafından kullanılan dört kâhinlik biçimi vardır; tahta-silme kehaneti, termit kehaneti, seans ve *benge* ya da zehir kehaneti. Yalnızca benge kehaneti, en güvenilir olarak düşünüldüğü için mahkeme davalarında kullanılır. Benge sürüngen bitkisinden elde bir doz kırmızı toz (kargabüken bitkisinin *striknin* zehiri elde edilen formu) bir tavuğa verilir ve sonra da onun davranışı gözlemlenir. Kuşun zehire verdiği tepkiden (ölüm ya da iyileşme) Azandeler kehanet önüne konulan sorulara bir yanıt alırlar. Afrika'nın diğer pek çok bölgesinde kuşkulu cadılar zehir testinden geçmişlerdir.

Cadı doktor cephesinden, gerçekleştirilen karmaşık sorgulamayla ve böylesi kehanetlerin kullanımıyla büyücünün kimliği deşifre edilir. Evans-Pritchard, "bir cadı doktor başarıyla kehanette bulunur, çünkü o kendini dinleyenlerin duymak istediği şeyi söyler, böylece o, nabza göre şerbet verir" (170) diye yazdığında, bunu güzel bir biçimde ortaya koymuştur.

Bunun sonucunda kurban ya da onun akrabalarından biri kuşkulanılan cadıya yaklaşır ve ondan cadılığı geri çekmesini söyler. Eskiden kuşkulu cadılar öldürebilmekteydi, ancak genellikle sorumlu cadıya karşı, onun kesin kimliği açık olmasa bile bir büyü işlerliğe sokulur. Yine de, genelde cadılar masumluklarını ve komşularına vermekte oldukları zararı reddederek protestoda bulunurlar. Bir cadı, su-üfleme ritüeli de gerçekleştirebilir ve karnına hitap ederek kendi *mangu*suna aktif olmaktan çıkması için yalvarabilir (95-6).

Azande cadılığı üzerine burada özetlediğimiz ayrıntılı betimleyici değerlendirmesinden sonra, Evans-Pritchard doğal nedensellik kuramını ikame eden bir nedensellik kuramı sağlaması ölçüsünde bu inançların bir yorumunu yapar. Eski bir tahıl deposunun termitler tarafından zayıflatıldıktan sonra yıkılmasını, o anda altında oturan insanların da yaralanması örneğini verir. Deponun yıkılması Azandeler tarafından ampirik temelde açıklanabilir: Deponun desteklerinin termitler tarafından yenildiğini söyleyebilirler. Bizim için deponun yıkılmasıyla onun altında insanların oturması, zaman ve mekânda basit bir tesadüf sonucu buluşmuş birbirinden bağımsız iki gerçektir. Bu iki olayı birbirine bağlayacak bir kuramımız yoktur. Evans-Pritchard, Zande felsefesinin bir "kayıp bağ" sağladığını öne sürer; çünkü cadılık kuramı, bu özel insanların bu özel deponun altında yıkıldığı özel anda niçin oturmakta olduklarına bir açıklama sunar. Böylece, Azandelerin büyücülük inancı hiçbir şekilde ampirik neden ve sonuç bilgisiyle çelişmez. Azandeler der ki, "ölümün her zaman bir nedeni vardır ve hiçbir insan nedensiz yere ölmez" (111). Cadılık, talihsizliğin, Gluckman'ın deyişiyle, "özel"liğine ilişkin nedenler sunar.

Sağduyuya dayalı (ampirik) düşünce ile mistik düşünce arasındaki karmaşık ilişkinin neredeyse kitabın her sayfasında karşı karşıya kalınan bir sorun olduğunu Evans-Pritchard kabul eder. Bu nedenle, büyüye ve cadılığa entelektüel bağlamda yaklaşması ve Azandelerin niçin "büyülerinin yararsızlığı"nı algılamamakta olduklarını sorması şaşırtıcı değildir (475). Bir dizi muhtemel neden gösterir. İlkin, cadılık ve büyücülük entelektüel olarak tutarlı bir sistem oluşturmaktadırlar. Büyünün temel amacı, nesnel dünyayı değiştirmekten çok diğer mistik güçlerle savaşmaktır; dolayısıyla, onun eylemi deneyimi aşkın olduğu için, büyü deneyimle kolayca çelişki içine düşmez. İkinci





olarak, kuşkuculuk kabul edilir, benimsenir ve Azandeler sıklıkla şifa maddelerinin işe yaramadığını gözlemlerler. Fakat bu kuşkuculuk, yalnızca belli şifa maddelerine, belli büyücü doktorlara kadar uzanmakla kalır ve buna karşıt biçimde büyüsel sistem onaylanır. Üçüncü olarak, bir ritin başarısızlığı daha sonra çeşitli mistik nosyonlar tarafından açıklanır: Cadılık, karşıbüyü ya da tabuların çiğnenmesi. Dördüncü olarak, büyü yalnızca her koşulda olabilecek olayları üretmek için kullanılır ve ender olarak kendi başına bir sonuç üretmesi istenir: Her zaman ampirik bir edim tarafından eşlik edilir. Bir adam denenmiş yöntemlerle bira yapar ve şifa maddelerini (büyüyü) yalnızca mayalanmayı hızlandırmak için kullanır. Birayı yalnızca "şifa maddeleri" kullanarak yapmaya çalışma düşü kurmaz.

Bu tartışma, Edward Tylor'unkinin izinde ilerlemektedir ve Azande cadılığı üzerine bu klasik metnin "entelektüalist" yönelimini işaret eder. Fakat bu metinde Evans-Pritchard'ın argümanının temel itkisi bağlamsal olup, kendisi açıkça ifade ettiği üzere, Avrupalılara egzotik ve tuhaf gelen bir dizi inancı, bunların kapsamlı bir düşünce sistemine nasıl biçim verdiklerini, bu düşünce sisteminin toplumsal etkinliklere, toplumsal yapıyla ve bireyin yaşamıyla nasıl ilişkilendiğini göstererek anlaşılır kılma girişimidir (1951: 98). Evans-Pritchard'ın sadece cadılığı bir "sorumlu kılınma sistemi" olarak yorumlamaya ya da Azande kavramlarının bir "tercüme"sini yapmaya çabaladığını önermek, onun amaçlarını ve başarısını haşin bir biçimde yanlış değerlendirmek ve daraltmaktır.

Evans-Pritchard'ın Cyrenaica Senusileri üzerine olan değerlendirmesi, Azandeler üzerine olanından oldukça farklı türde bir incelemedir. Bu, tarihsel sosyoloji tarzına giren harikulade bir incelemedir ve Douglas'ın, onun "iradeci" bir analiz, indirgeyici kuramlaştırmaya ve sosyolojik determinizme karşı bir tür polemik olduğu şeklindeki öne-

risi oldukça yanlıştır. Marx ve Weber gibi Evans-Pritchard da indirgeyici analizlere karşıdır; ancak aynı ölçüde ve yine bu öncü adlar gibi, fikirleri bağlantılarından kopartan türden fenomenolojik muhakemeye de karşıdır. Evans-Pritchard için dinsel kavramlar bir toplumsal ve maddi gerçekliğe (hem de sıkı sıkıya) bağlıdır. Eğer zulme uğrayanlara sempati duymak ve insan aracılığı üzerine vurguda bulunmak bir analizi "iradesi" yapacaksa, o zaman Engels'in Almanya'daki köylü savaşları üzerine olan çalışması böylesi bir yaklaşımın harika bir örneğidir.

Senusiye tarikatı, 19. yüzyılın sonuna doğru Cyrenaica'da odaklaşmakla birlikte Kuzey Afrika'da geniş bir bölge üzerinde hâkim, etki sahibi olan militan ve çileciliğe çok önem veren bir Sufilik biçimiydi. Oldukça ortodoks bir İslami tarikattı ve diğer Sufi tarikatların aksine, aşırı coşkucu eğilimlerden uzak olup üyeleri toplu boy göstermeleri, kendini kırbaçla dövmeleri, trans hale geçmeleri ve müziği şiddetle reddetmekteydiler. Fazlasıyla seyahatler yapmış ve tarikatı ilkin Mekke yakınlarında 1837'de faaliyete geçirmiş olan Cezayirli âlim el-Senusi tarafından kurulmuştur. Fransız işgâli nedeniyle memleketine dönemeyen Sinusi birkaç yıl boyunca Cyrenaica'da yerleşti. 1856'da yetmiş yaşına yaklaşırken tarikatının bulunduğu yeri Jaghbub'a sonra da ücra bir çöl vahasına taşıdı; üç yıl sonra da orada öldü. Büyük oğlu Seyyid el-Mehdi'nin kontrolu altında tarikat hızla yayıldı ve 19. yüzyılın sonuna doğru neredeyse tüm Cyrenaica Bedevileri ve onları çevreleyen alanda yaşayanlar; artık ticareti kontrol eden ve geniş bir bölge üzerinde idareye hâkim bir teokratik imparatorluk haline dönüşmüş tarikatın takipçileri oldular. Evans-Pritchard Senusiye'nin köken bakımından Cyrenaica'nın Bedevi Arapları arasında bir reform hareketi olarak başladığı, geniş ölçüde dış siyasal baskılara bir karşılık olarak teokratik bir devlet halini almaya doğru geliştiğini ileri sürer. Kentlere





değil kabilelere dayanan (çünkü onun tekkeleri kabile kurumları olarak ortaya çıkmıştır) tarikat Bedevilere ulusal bir simge verdi ve daha öncesinde mevcut parçalı bir siyasal yapıya bir idari yapı kazandırdı. Dahası, tarikatın sade ve ortodoks doğası göçebe kabilelerin yaşam biçimiyle iyi uyum sağladı. Tarikat yerel Türk resmi görevliler aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu ile sempatiye dayalı dengeli bir ilişki tesis etmişti, çünkü görevliler Senusiye'ye içişlerinde bir hükûmetin pek çok işlevlerini icra etme izni vermişlerdi; ki bunlar eğitimle, hukukla, güvenliğin sürdürülmesiyle ve bir dereceye kadar vergi toplanmasıyla ilgili olanlardı. Evans-Pritchard 19. yüzyılın sonundaki durumu şu şekilde özetlemiştir, "Senusiye... kabilelerle uğraşırken kendi pozisyonunu güçlendirmek için Türkleri kullandı, kendi ayrıcalık sınırlarının Türk hükümeti tarafından aşılmasına direnmek için de kabilelerle birliğe gitti" (1949: 99).

Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve ülkenin 1911'de İtalyan işgâline uğramasıyla sarsıcı bir şekilde değişti. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yaşanan bir anlaşma dönemi dışında, Bedevi kabileleri yirmi yıldan daha uzun bir süre Senusiye tarikatının liderliği altında İtalyan saldırganlığına direndiler. Evans-Pritchard'ın ayrıntılı olarak betimlediği bu gerilla savaşı sırasında, Senusiye uzun ve şiddetli mücadelede liderlik yaptı ve ortak bir simge olarak hizmet etti. Böyle yapmakla da tarikatın kendisi dinsel olduğu kadar ulusal bir hareket haline gelirken, Senusi terimi de sahip olduğu dinsel içeriği kaybetti ve giderek bütünüyle daha fazla bir siyasal simge oldu. Bedeviler gibi Evans-Pritchard da İtalyan saldırganlığı sorununu onların kendi topraklarında kendi yasalarıyla yaşama hakları bağlamında değerlendirmiştir; fakat o şunu da belirtir: "Toprakları ve sürüleri için savaşırlarken Bedeviler, aynı zamanda inançları için de savaştıkları bilgisiyle güçlü bir

şekilde takviye edilmişlerdir. Direnişte içerilen dinsel duygulara dikkatleri çevirmeksizin, böylesi ezici eşitsizliklere karşı bu kadar uzun süre nasıl devam ettiğini anlamak kanımca imkânsız olacaktır" (1949: 166). Böylece, çatışma Evans-Pritchard tarafından maddi temelde yorumlanır. Bununla birlikte o, ancak dinsel boyutun dikkate alınmasıyla, onun tam olarak anlaşılabilmesinin mümkün olabileceğini göstermeye çalışır.

1932'ye kadar sürüleri ayrım gözetmeksizin kırılıp geçirilerek, ülkeleri viraneye çevrilerek ve binlerce kayıp vererek, Bedeviler sonunda yenildiler ve Senusiye tahrip edildi. Nihayet direniş, mücadeleye katıldığında altmışının üstünde olan basit ve cesur adam Ömer el-Muhtar'ın yakalanıp asılmasıyla son buldu. Evans-Pritchard, onun direniş hareketinin "ruhu" olduğunu söyler. Kitap, Douglas'ın da öne sürdüğü üzere, tarihsel olaylarda "kişisel müdahalelerin gücü"nü gayet iyi doğrulayabilir; fakat el-Muhtar'ın müdahalesi Douglas'ın yazılarında çizdiği burjuva "birey" ile çok az yakınlık taşır.

Şimdi Evans-Pritchard'ın bir diğer klasik çalışması olan Nuer Dini'ne (1956) dönecek olursak, bir kez daha tamamiyle farklı bir kuramsal alana doğru hareket etmiş olacağız; fakat burası da aynı ölçüde kışkırtıcı ve çığır açıcıdır.

Evans-Pritchard, Güney Sudan'ın bataklık ve savanlık alanlarında yarı-göçebe sığırcılıkla geçinen bir grup olan Nuerler üzerine bir kitap üçlemesi yayımladı. Altbaşlığının da gösterdiği gibi, Nuerler (1940), bu insanların "geçim biçimleri ve siyasal kurumları üzerine bir betimleme"dir. Tam anlamıyla bir antropolojik klasiktir ve istisnasız herkes tarafından işlevsel bir inceleme olarak görülür. Fakat Dumont ve diğerlerinin önerdiği üzere, kitapta "toplumsal bütünleşme"ye dair çok az şey vardır ve çalışma güçlü bir materyalist ve yapısalcı yönelime sahiptir.





Dumont, çalışmada içkin olan "radikal karmaşıklık"tan söz eder (1975: 342). Evans-Pritchard, amacının çerçevesini aşağıdaki sözcüklerle çizer:

> Onların geçim biçimlerinin bazı özelliklerinin, ancak onların çevrelerini dikkate alırsak anlaşılabileceğini göstermeye çalıştım; ayrıca, onların siyasal yapısının da, ancak geçim biçimlerini dikkate alırsak anlaşılabileceğini de göstermeye çalıştım. Bununla birlikte geçim biçimlerini çevrelerinin bir işlevi ya da siyasal yapılarını ekonomilerinin bir işlevi olarak açıklama çabasında olmadım (1956: 320).

Böylece, Evans-Pritchard toplumsal yapıyı sıkı sıkıya maddi dünyada demirli olarak görür ve Marx ile Weber'in de yaptıkları gibi, siyaseti (ya da dini) özerk alanlar olarak değerlendirmez; ne de indirgeyici bir analiz önerir veya toplumsal gerçekliğin farklı düzeylerinin sadece düşüncemizin yansıması olduğunu öne sürer. Bu nedenle, *Nuer Dini* her ne kadar Nuerlerin dinsel inanç ve pratikleri üzerinde özellikle odaklanırsa da, incelemenin altında yatan yöneliminin daha öncekine benzer olup, idealist ve fenomenolojik olmadığını vurgulamak önemlidir.

*Nuer Dini* ayrıntılar bakımından zengin, örnek bir çalışma olmakla birlikte, Evans-Pritchard'ın alan araştırmasının hem zaman hem de olaylar bakımından sınırlı olduğunu da belirtmek kanımca önemlidir: Kendisi Nuer toprağında bulunduğunda, yalnızca bir peygamberle tanıştığını ve yalnızca bir tek tutulma veya cin tutması *[possession]* ritine katıldığını kabul eder, ki bu, onun değerlendirmesini daha da dikkat çekici yapar.

Çalışmanın ilk kısmı Nuer ruh kavramının *(kwoth)* ve onun çeşitli dışavurumlarının analizine ayrılır. Terim aynı zamanda çoğul bir forma da sahiptir *(kuth)* ve ruhlar, (ha-

va, nehirler ya da şimşeklerle ilişkili) yukarının ruhları ve aşağının ruhları şeklinde iki ana kategoriden oluşur. Bu ikincisi, esas olarak çeşitli bitkilerin yanı sıra iri etobur kertenkele, arslan, timsah ve piton gibi hayvanlarla ilişkili totemik ruhlardır. Evans-Pritchard, bunların aşağı statülü doğaüstü varlıklar olduğunu ve onların seçiminde belirgin bir faydacı unsurun olmadığını kaydeder. Nuerlerin gündelik yaşamlarında en çok kullandıkları hayvanlar, bitkiler ve araç gereçler onların totemler listesinde yoktur. Bu nedenle, Nuer totemleri üzerine verilerin Malinowski'nin totemizmin "ampirik ilgilerin ritüelleştirilmesi" (1956: 80) şeklindeki düşünsel katkısını desteklemediğini söyler. Ne de totemik türler zorunlu olarak onların halk hikâyelerinde öne çıkanlardır. Bu nedenle Evans-Pritchard totemik ilişkinin yorumlanmasını totemin doğasında aramak yerine, "onun akla getirdiği bağlantıda aranmalıdır" diye önerir: "... Bu, onların özdoğasında değil, ruhun kendini insan zekâsında dışavurmasına aracılık eden simgeler olarak sahip oldukları özelliklerdedir" (82). Dolayısıyla, Nuerler yaratıklara kendileri için değil, onlar simge oldukları için saygı gösterir. Fakat hava ruhları ve totemik ruhlar toplumsal yapıyla yakından ilişkilidir. Şöyle yazar,

> Toplumsal düzen tarafından ruhun kırılmaya uğramasını, en yaygın ve maddi biçimdeki ruh olan totemik ruhlarda aynen buluruz. ... Totemik ruhların her biri, ayrıcalıklı bir toplumsal grup olarak Tanrı'yla ilişkisini totemik kırılmada ifadelendiren, bunu kırılmanın maddi simgesi olan yaratığa saygı yoluyla yapan bir akraba grubuyla özel ilişki içindeki ruhlardır. Ruh kavramlaştırması üzerinde toplumsal düzenin izi, totemik inaçlarda ve Nuerlerin saygı ve tapınma uygulamalarında çok açıktır (91).

Evans-Pritchard, tüm toplumlarda dinsel düşüncenin toplumsal düzenin derin etkisini taşıdığını öne sürmeye de-





vam eder. Nuerler söz konusu olduğunda, bu etki toplumsal gerçekliğin her düzeyinde mevcuttur. Yaratıcı olarak ruh, tüm insanların hamisidir; hava ruhlarında şekillendiğinde (*Deng* gibi), soy gruplarının ve ailelerin hamisidir; doğa ruhları ve fetişlerinde şekillendiğinde, spesifik bireylerin hamisidir (118). Bu "yapısal konfigürasyon" sosyolojik analiz aracılığıyla belirlenir, diye ileri sürer Evans-Pritchard; ancak bir "yapısal yorum kendi başına ruh düşüncesini değil, yalnızca kırılmanın belli karakteristiklerini açıklar diye de uyarır. Fakat ruh yalnızca doğaya, kültüre ve tarihsel deneyime ilişkisi içinde dışavurulduğu için, hiçbir zaman "kendi başına" bilinemez. Kant'ın Numen'i, yani "kendinde-şey"le aynı statüdedir; denenebilir, ama bilinemez.

"Simgelerin Sorunu" başlıklı ilginç bir bölümde Evans-Pritchard, Nuerler tarafından yapılan, belirtmek gerekirse, "ikizler kuşlardır" ve kurban ritlerinde bir salatalık, bir öküzdür gibi belli simgesel eşitliklerin anlamını yorumlamaya çabalamıştır. Lévy-Bruhl'ün bunun bir "mistik katılma" olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkmış ve Nuerlerin her nasılsa ideal bir ilişkiyi yanlışlıkla gerçek olanın yerine koyduklarını ileri sürmüştür. Bu eşitliklerin kimlik bildirimleri olmayıp, bir "simgesel bağ" içerdiğini ve zihnin şekiller, simgeler, benzetmeler ve şairane metaforlarda gezindiği imgelemsel bir düşünce düzeyinde edinilen bir deneyimi ifade ettiğini öne sürer. Böylece, Evans-Pritchard, bu inançları simgesel bağlantılar temelinde, Nuerlerin yapılanmış kozmolojisine gönderme yaparak yorumlamıştır. (Nuer "dinsel düşüncesi"nin doğası konusunda bkz. Firth 1966 ve Hayley 1968.)

Evans-Pritchard, Nuer dininin temelde dünyevi bir din, "hayatla ve yaşanılan günlerle dolu bir din" olduğunu (154) ve Nuerlerin öldükten sonra kendilerine ne olacağını ne bilme iddiasında bulunduklarını ne de bunu umursa-

dıklarını vurgular. Bu, Weber'in kabile dininin doğası üzerine öne sürdüklerini doğrular gibidir. Evans-Pritchard, ayrıca Nuerlerin hayaletler ya da ölülerin ruhlarına da çok az ilgi duyduklarını ve Azandelerle kayda değer bir karşıtlık içinde şifa maddelerini de çok az kullandıklarını ifade eder. Kehanet ve şifalı otla tedavi uygulanır, ancak bunlar Evans-Pritchard'a göre Nuerler için ikincil önemdedir. Onların, şifa maddelerini yabancı ve tuhaf bir şey olarak değerlendirdiklerini öne sürer. Nuer düşüncesinin yönelimi "her zaman ruhlara doğru"dur (104). "Beraberinde getirdiği ıstıraplarla birlikte, günah" diye yazar Evans-Pritchard, "Nuer dini üzerine olan incelemenin merkezinde yer alır". Bu nedenle Douglas, Evans-Pritchard'ın asli yönteminin kurumsal formlar aracılığıyla "sorumlu kılınma" nosyonlarının izini sürmeyi içerdiğini ve analizinin ahlâki özneyle başladığını vurgulamak gerektiğini düşünür. Bununla birlikte bu yorum, bilinen bir şeyi sanki hiç bilinmiyormuş gibi ilk kez ifade etme durumunu doğurur; çünkü Weber'in uzun zaman önce işaret ettiği gibi, tüm dinler doğal olarak ahlâk ve insani ıstırapla bağlantılıdırlar. Bu nedenle, de bir etik ve teodise sistemi önerirler. Dinin tüm betimleyici çalışmaları, bu nedenle "sorumlu kılınma" üzerine bir odağa sahiptir: Evans-Pritchard'ın çalışması, yalnızca bu tarzın en iyi örneklerinden biridir.

Nuerler arasında tüm ciddi hastalık ve talihsizlikler, değişmez biçimde, *nueer* denilen ahlâki bir yasağın çiğnenmesine bağlanır. Özellikle zina, ensest ve insan öldürme, bir tabunun çiğnenmesini ya da ruhsal bir düzenin bozulmasını ima ettiği kadar, bir toplumsal düzenlenmenin ihlâlini ifade etmeyen ölümcül hatalar olarak görülmüştür. Bir kişi, hatta topluluk, böylece ritüel olarak kirli hale gelir ve yalnızca ritüel etkinlik işleri yeniden yoluna koyabilir. Böylesi günahlar ruhlara karşı saldırılar olarak görüldüğü için, Nuerler onların cezasını verecek olanların ruhlar olduğunu düşünürler. Nuerler görünürde hastalığı günahla özdeştirirler, böylece de *rual* sözcüğü hem ensesti hem de frengiyi işaret eder. Evans-Pritchard sorunu aşağıdaki şekilde özetler:

> Hastalık ruhun eylemi olduğu için tedavi eylemi kutsal ve ayinseldir. Hastalık yalnızca bir kişinin ruhsal durumunun bir belirtisidir; ki bu, krizin altında yatan nedendir ve yalnızca neden olan günah için telâfi (kurban) yoluyla iyileştirilebilir. O halde bu, günahın daha ileri bir karakteristiğidir. Onunla özdeşen fiziksel bir talihsizliğe, genellikle hastalığa neden olur. Böylece, hastalığın sağaltımı aynı zamanda günahın silinip temizlenmesi olarak düşünülür (192).

Evans-Pritchard, Nuerlerin günah konusunda ahlâki onlamda kızgınhk sergilemediklerini, çünkü *nueer* denilen ihlâllerin temelde insanların ahlâki yapılarıyla ilgili olmadığını vurgular. Böylesi yasaklar etik olmaktan çok ruhsal anlama sahiptirler ve bir adet ya da gelenek ihlalinden, toplumsal sorumlulukları yerine getirme konusundaki başarısızlıklardan oldukça farklıdır. Bu nedenle, Nuer dinini bütünüyle "oyunlar kuramı" bağlamında (ruhu bir poker oyununda kâğıtları dağıtan oyuncu olarak düşünerek) ya da Douglas'ın yapar göründüğü gibi (1980: 100-2), küçük bir dükkân sahibinin "muhasebe" hesapları bağlamında yorumlamak oldukça yanlıştır. Böylesi metaforlar yanlış belirlenmiştir. Daha çok görünen, dinsel etkinliklerin bu insanların kozmolojik düşünceleri ve onların simgesel kategorilerinin çözülüp yeniden tanımlanmasıyla yakından ilişkili olduğudur (Beidelman 1971: 379). Evans-Pritchard, yalnızca Nuer toplumsal yaşamının bütünsel bağlamında görüldükleri zaman bu ritüel yasaklamaların anlam kazanacağını öne sürmektedir.

Evans-Pritchard, Nuer kozmolojisini temelde ruh *(kwoth)* ile insanların diyarı dünya arasında katı bir ayrımın olduğu ikici niteliğe sahip olarak tanımlar. Bu ikilik arasında iki önemli durumda köprü kurulur; cin tutması ritlerinde (ruhun dünyaya gelip bir insana girdiği zaman) ve kurbanda. İkinci ritüel, özde ruh (yaşam) ve dünyanın simgesel ayrımını içerir; ki bu ayrılma, ruhun hastalık ve talihsizlik göndererek dünyaya müdahalesi nedeniyle zorunludur. Talihsizlik insanların cephesinde, onların belli ritüel sorumlulukları yerine getirmemelerine bir karşılıktır.

Kurbanlar Nuerler tarafından pek çok vesileyle gerçekleştirilir, ancak kabaca iki grup altında toplanabilirler. Bazıları esas olarak talihsizlik durumlarında (rahatsızlıklarda, kısırlıklarda ve hastalıklarda) bireyler tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla, bunlar esasen dert ritleridir ve ruhu yatıştırmak için yapılırlar. Diğerleri esas olarak erinlik, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritlerinin parçası olarak bir topluluk adına gerçekleştirilir. Kurbanlar, özde doğal olaylardan çok ahlâki ve ruhsal krizlerle ilgilidir, bunun istisnası doğal olayların insanın esenliğini etkilediği durumlardır. Kurban ritleri, esas olarak yağmurlarda gerçekleştirilir ve dört edimden oluşur: Ruha bir hayvan, ideal olarak bir öküz sunumu; hayvanın kutsanması; elinde bir mızrak tutarak kurbanın amacını ve onunla ilişkili sorunları ifade eden bir rahip tarafından gerçekleştirilen dua; son olarak, kurban edilecek hayvanın öldürülmesi ve kurban olarak sunumu. Evans-Pritchard kurbanın yaşamı ve kanının Nuerlerce ruha ait olduğuna inanıldığını, buna karşın hayvanın etinin törene katılanlar tarafından alındığını yazar. Bu, daha sonra herhangi bir kutsal, ayinsel anlamı olmayan toplu ziyafette yenilir. Bu nedenle Evans-Pritchard, Robertson-Smith'in ortak paylaşım temelindeki kurban kuramını, Nuer ritinin özde ruhla bir dostane birlikteliğe gitmekten çok ayrılmaya uğraştığını öne sürerek sorgular. Paradoksal bir şekilde, "Tanrı, onları bir araya getiren bir edimle insandan ayrılmış olur" (275). Alternatif bir kuramın, ad vermek gerekirse, Tylor ve Spencer'in kurbanın bir armağan değişimi olduğu şeklindeki düşüncelerinin bir tartışmasında, Evans-Pritchard'ın üzerinde temel olarak durduğu nokta kurtarılma, adak, özür, kefaret ve arınma gibi nosyonların Nuerlerin kurban kavramlaştırmasında merkezi yere sahip olduğudur. Hayvanın, özde bir insanın yerini tuttuğunu ve günah keçisi rolünü üstlendiğini, ayrıca Nuerlerin sığırı yalnızca kurban amacıyla veya çok ciddi zorunluluklarda öldürdüklerini öne sürer. Kurban, genellikle baba soyundan bir akraba ya da bir dünya rahibi *(kuaar muon)* tarafından yapılır. Sıklıkla "leopar-derili şefler" olarak anılan rahipler, Nuerlerde doğrudan siyasal ve yönetsel role sahip değillerdir, ancak anlaşmazlıkların giderilmesinde önemli bir aracı role sahiptirler (bkz. 1940: 172-6). Rahipin dünyayla mistik ilişkisi, diye yazar Evans-Pritchard, "insanı Dünya'yla, Tanrı'yı ise gökyüzüyle özdeştiren genel düşünceyle uyarlılık gösterirken, rahip özde aşağıdaki insan adına yukarıdaki Tanrı'ya kurban sunan bir kişi olur" (292).

Nuerler arasında cin çıkartma ritleri de önemlidir ve rahip gibi peygamber de ruh ve dünya (insanlar) arasındaki kavramsal karşıtlıkta aracılık yapar. Cin tutması genellikle şiddetli ve ani ortaya çıkan türden hastalıklarla bilinir ve özel bir ruhun işi olarak teşhis edilir. Yakalanma geçici ya da sürekli olabilir ve başka bir yerde tanımlanan aşırı coşkucu kültlerde olduğu gibi (bkz. I. Lewis 1971), cin tutmasına uğramış kişi, talihsizliğinden kurtulmasıyla birlikte ruh ile özel bir ilişki biçimlendirebilir. Cin tutması sürekliyse, kişi peygamber olarak bilinmeye başlar. Nuerler böyle karizmatik bir insana *gwan kwoth*, yani ruhun sahibi ya da tutucusu derler. Bu, ona tedavi, müneccimlik ve

kehanet gücü verir. Evans-Pritchard, geçmişte bir öncü peygamberin ana işlevinin sığır sürülerini Dinkalara doğru yöneltmek ve yabancı işgâlcilere karşı savaşmak olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, bir peygamber kabulünün sömürge yönetimine karşı bir tepki ya da yanıt olarak yorumlanabilecek yakın bir gelişme olduğunu da anlatmak ister. Fakat bunun, onların geleneksel dininde mevcut potansiyellerin bir gelişimi ve [dolayısıyla] dinsel bir form olduğunu da ekler. Pek çok kadın düşük önemde peygamberler olmuş, ancak yalnızca erkekler kurbanları gerçekleştirmiş ve "savaşlarda yorumlamacı rol"e sahip olmuşlardır (308). İngiliz sömürge yönetimi Nuerler arasındaki peygamber hareketleriyle şiddetli bir şekilde mücadele etmiştir. Evans-Pritchard bir rahip ile peygamber arasındaki farkı, birincisinin erdemi resmi pozisyonundan kaynaklanan ve hiçbir külte sahip olmayan geleneksel bir görevli, ikincisinin ise kişisel gücü karizmatik etkiden kaynaklanan ve belli kültik [tapınçsal] özelliklere sahip oluşuyla vurgular (304). Beidelman (1971), rahip ile peygamber arasındaki sınırın çok katı bir şekilde çizdiğinden kuşku duymakta, peygamberlerin daha oturmuş bir otorite sağlamada karizmalarını rutinleştirmeye çalışırlarken, rahiplerin de güçlerini sıklıkla karizma ve siyasal manipülasyonla artırma yoluna gittiklerini kaydetmektedir. Beidelman, Evans-Pritchard'ın Weberci kavramları kullanmakla birlikte, rahipler ve peygamberler üzerine klasik bir inceleme olan, benim daha önceki bölümlerde tartışmaya açtığım, Weber'in *Eski Yahudilik*'ini hiç anmadığını belirtir.

Evans-Pritchard, "mızrak simgeciliği" üzerine tartışmasında mızrağın her zaman sağ elle tutulduğunu ve Nuer gençlerinin sık sık en gözde ineklerinin sol boynuzunu, onu aşağıya doğru büyümeye zorlayacak şekilde örselemelerine benzer olarak sol kollarını yetersiz hale getirecek her şeyi yaptıklarını kaydeder. Böylesi gözlemler Evans-





Pritchard'ı, Nuer toplumsal yaşamının temelinde yatan bir yapısal örüntü (daha derin bir simgecilik) olduğunu öne sürmeye yönlendirdi (1956: 231-8). Bu ikici sınıflama aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

| *Ruh* | *Dünya* |
|---|---|
| Yukarı | Aşağı |
| Ruh | İnsanlar |
| Aydınlık | Karanlık |
| Sağ | Sol |
| Kuvvet | Zayıflık |
| İyi | Kötü |
| Doğu | Batı |
| Peygamber | Rahip |
| Erillik | Dişillik |

(Böylesi ikici sınıflandırmaları daha geniş olarak gelecek bölümde inceleyeceğiz; ancak Nuer dinsel sınıflandırmaları için "tamamlayıcı bir görüş" için bkz. Pocock 1974.)

*Nuer Dini*nin son bölümü, Evans-Pritchard'ın bu inceleme hakkındaki düşüncelerine ayrılmıştır. Nuer dininin oldukça karmaşık tarihsel bir olduğunu vurgular ve bu dinin psikolojik ya da psikanalitik bağlamda anlaşılıp anlaşılamayacağını sorgular. Bu kuramların pek çoğu (yani, Tylor, Spencer, Malinowski ve Freud'ün kuramları) Evans-Pritchard'a göre, "naif ve kendine dönük tahminler olarak uzun zaman önce gözden düşmüştür" (312). Böylece, dinin yalnızca sosyolojik analiz yoluyla, dinsel fenomenleri toplumsal yapıyla ilişkilendirerek anlaşılabileceğini ima etmektedir. Bu Nuer dini için de doğrudur diye yazar. "Ruhun konfigürasyonunun, günah olarak değerlendirilen hataların, kurban törenlerine sahiplik edenlerin, rahiplerin ve peygamberlerin rollerinin, toplumsal düzen hakkında bir bilgi olmaksızın tam olarak anlaşılabileceğini

sanmıyorum" (313). Daha önce insan düşüncesinin ve yaratıcılığının kaçınılmaz olarak insanın çevresindeki dünyaya ilişkin deneyimiyle inşa edildiğini vurgulayarak, özünde materyalist bir perspektifi işaret etmişti. Bu nedenle, tüm metni Nuer dininin örnek teşkil edecek ölçüde sosyolojik bir analizine (bu analizi gerekli olduğu yerde spesifik dinsel unsurların yorumlamacı, bağlamsal, yapısal ve simgesel yorumlarıyla da zenginleştirerek) ayırdıktan sonra, kitabın son sayfalarında Evans-Pritchard'm dinin son aşamada bir "içsel hal" olduğunu öne sürmesi şaşırtıcıdır. "Ruh", kendi başına bir "gizem"dir ve "sezgisel anlama" bir "ruhsal deneyim"dir (314-15). Bu, bir din tanımı olarak yetersiz ve aydınlatıcı olmaktan uzaktır: Dinin bir yorumu ya da açıklaması olarak tek kelimeyle yersizdir. Nuer dininin bütünüyle toplumsal ve kültürel yönlerinin soyutlaması yapıldıktan sonra, diye yazar Evans-Pritchard, yalnızca insan ile "onun içinde yer aldığı toplumun oldukça dışında duran bir şey" arasındaki ilişkiyle başbaşa bırakıldık: bu şey ruhtur. Bu "deneyim" hakkında Nuerler, ona onun yalnızca rüzgâr ya da hava gibi bir şey olduğunu söylebilmişlerdir. Bu nedenle, Evans-Pritchard'ın üç yüz sayfadan daha fazlasını sosyolojik analize ayırdıktan sonra, yalnızca sondaki bir sayfayı bu deneyimsel duruma ayırması oldukça şaşırtıcıdır. Analizini bu noktada, ilahiyatçıya teslim etmiştir.

Son bölümde Evans-Pritchard farklı Afrika kültürlerinde, bu kültürlerin talihsizliği atasal kültlere mi, büyücülüğe mi yoksa Nuerler'de olduğu gibi ruha mı dayandırdıklarına bağlı olarak "hâkim motif"in değiştiğini belirterek, Afrika felsefelerinin karşılaştırmalı bir incelemesine duyulan ihtiyaçtan söz eder (315). Bu, Mary Douglas'ın *Doğal Simgeler* adlı çalışmasında ele alınmış bir öneridir ve şimdi ilgimi yönelteceğim onun yazılarıdır.



## Hayvanlar, Anomaliler ve Murdarlıklar

On yılı aşkın bir süre önce, antropoloji alanında iki önemli kitap yayımlandı. Onların bütünüyle yeni bakış açıları yarattıklarını düşünmek, her ikisi de Durkheimci sosyal bilim geleneği içinde yer aldıkları için yanlış olacaktır, ancak her iki kitap da kendi çapında heyecan yarattı. Kabul etmeliyim ki, onları öğrenme süreci devam eden bir antropolog olarak ilk okuduğumda, görünüş bakımından anlaşılmaz buldum. Geniş çaplı ve karşılaştırmalı yaklaşımlarıyla ve bir çok metaforik söylem kaymaları ve skolastik sapmalarla dolu oluşuyla onlar, o dönemde bir öğrenci olarak tadını almaya yönlendirildiğim diğer yazılardan farklı bir entelektüel tarza ait gibi görünmekteydi. Zaman zaman ileri sürülenleri takip etmekte zorlanmakla ve polemikler, belirsizliklerle birlikte gizli bir malûmu ilamcılığın varlığına da katlanamamakla birlikte, yine de her iki kitabı fazlasıyla etkileyici buldum. Onlardan biri, Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'si, artık bir klasik haline geldi; bu yapıt, gelecek bölümde genişçe tartışmaya açılacaktır. Diğeri Mary Douglas'ın *Saflık ve Tehlike*'sidir (1970b). Ama hayvan ve beden simgeciliği gibi konulara ilişkin hatırı sayılır miktarda araştırmayı teşvik etmiş olmakla birlikte, Douglas gözardı edilmiş bir kişiliktir ve Lévi-Strauss'un aksine, tartışma ve yorumların odağı haline gelmemiştir (fakat krş. Wuthnow ve diğerleri 1984).

Ancak her iki kitabı da okuyan biri için dinsel simgeciliğe yapısal yaklaşımlarında her iki yazar arasındaki çarpıcı benzerlikler apaçıktır. Çünkü her iki çalışmanın merkezi tezi de, "ilkel" kültürlerin kavramsal düzeyde bütünleşmiş olduklarıdır. Douglas "farklılaşmamış" bir dünya görüşünden söz ederek, biz modernler birbirinden ayrı birçok simgesel eylem alanında hareketlilik içindeyken "ilkel" kültürlerin pek çoğunda "simgesel eylem alanlarının

bir olduğu"nu öne sürer. Göreceğimiz gibi, Lévi-Strauss da pek çok yazısız kültürün çeşitli "sınıflama" (biyolojik ve toplumsal dünyayı düzenleme biçimi) düzeyleri arasında herhangi bir şekilde keskin ayrımlara sahip olmadığını belirterek aynı düşünceyi vurgular. Dahası, Frazer gibi, bu iki yazar da ilkel düşünceyi bilimden ayırma sorununa çok fazla kafa yormak yerine, pek çok yazısız insan topluluğunun ritüellerinin ve simgelerinin kendileri için simgesel olarak anlamlı ve düzenli bir dünya yarattığı önerisinde bulunurlar. Her iki yazarın genel bakış açıları da gerçekten önemli ölçüde birbirine benzerdir.

Bununla birlikte, Lévi-Strauss esas olarak totemizm kavramını kutsal olmaktan çıkartırken, Mary Douglas *Saflık ve Tehlike*'de kirlilik kurallarını ve yiyecek tabularını bir toplumun tüm düşünce yapısına referansla yorumlamaya çalışmaktadır ve böyle yaparak da Durkheim'in pozisyonundan daha az sapma içerisindedir. Lévi-Strauss söz konusu olduğunda, simgesel sistemlerin gerçekliğin ya da deneyimin hangi "düzey"inde temellendiğinden ya da biçimsel yapılara indirgeme dışında herhangi bir indirgemenin mümkün olup olmadığından veya savunulup savunulamayacağından asla emin olunamaz. Ancak Douglas söz konusu olduğunda, mesaj (belli kültürlerde örtük olsa bile) kolay anlaşılırdır; çünkü o, toplumsal düzenlemelerinin yapısını simgesel ve dinsel olguların altında yatan temel olarak görürken, Durkheim'i oldukça yakından izlemektedir. Buradan bir başka büyük farklılık kaynaklanır. Douglas anlamla-semantikle, Lévi-Strauss ise kültür grameriyle-sentaktikle [sözdizimiyle] ilgilenmektedir. Birincisinde önemli olan bir şeyler varken, ikincisinde yoktur ve bu, Douglas dahil pek çoğunun Lévi-Straussçu yaklaşımın kuru biçimciliğini eleştirmesine yol açmıştır. Lévi-Straussçu yapısalcılığın psikanalizin libidosu boşaltılmış bir versiyonuyla ilişkilenmesi ve *Saflık ve Tehlike*'nin temel ilgi





odaklarının (deneyim, seks ve ahlâk) Lévi-Strauss'un yazılarında tuhaf biçimde eksik olması bu nedenledir.

Mary Douglas bir Katolik manastırında eğitim gördü ve Oxford'un siyaset bilimi ve ekonomi bölümünden mezun olduktan sonra bir süre Sömürge Bürosu'nda çalıştı. Antropolojiye bir ilgi geliştirerek bu alanda çalışmak üzere Oxford'a döndü ve sonra da Zaire'de yaşayan Lele topluluğuna yönelik bir alan çalışmasını üstlendi. 1966'da yayımlanan *Saflık ve Tehlike,* kirlenme ve tabu kavramlarının analizine ayrılmıştır. İlgi alanı oldukça geniş bir çerçeveye sahip çeşitli etnografik monografilerdeki malzemeden yararlanmış olmakla birlikte, onun analizi asli olarak iki farklı halkın, erken dönem Yahudileriyle Lele topluluğunun kültürünün bir tartışması üzerinde odaklaşmıştır, ama o, hocası Evans-Pritchard'ın yazdıklarından da geniş ölçüde yararlanmıştır.

Douglas tartışmasına bazı erken dönem antropologlarının, özellikle Robertson-Smith, Frazer ve Durkheim'in yazdıkları üzerine ayrıntılı bir değerlendirmeyle başlar. Kendi kültürümüzü yazısız insanlarınkinden ayıran büyük bir fark vardır düşüncesine, özellikle de "ilkel" insanların kutsallık ve saf olmama düşünceleri arasında herhangi bir ayrıma gitmedikleri kuramına karşı çıkma konusunda çok isteklidir. Dine ve büyüye yaklaşımımız, diye öne sürer, ne dar bir çerçevede "ruhsal" varlıklarla ne de din ve büyü arasındaki sınırları katı bir şekilde belirlemekle ilgili olmalıdır; bunun yerine, insanın kaderi ve onun doğadaki yeri üzerine insanların düşüncelerini karşılaştırmaya çalışmalıyız. Ve yaklaşımımız sosyolojik olmalıdır.

Douglas, bu nedenle, saf olmama düşüncelerini ve tabularını anlamak için pislikle ilgili kendi düşüncelerimizi incelemenin gerekli ve yararlı olduğunu öne sürer. Çünkü pislikten kaçınma, bizim için dinden çok bir hijyen ve estetik sorunu olsa bile, yine de kendi kültürümüzde ilkel kültürdeki ritüel tabulara benzer bir rol oynar; çünkü pis-

lik "maddenin sistematik bir düzenleniş ve sınıflandırılmasının yan ürünü"dür (48). Böylece Douglas asli işlevleri itibarıyla tabularm ("günahları ayırma, arındırma, sınırlarını belirleme ve cezalandırma hakkında düşünceler"in) doğal durumunda düzensizlik içinde olan bir deneyime sistem dayatma durumunda olduklarını öne sürer (15). Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te (1943) yapışkanlık üzerine tartışması ile Festinger'in bilişsel uyuşmazlık hakkındaki çalışmasını belirtir ve kültürlerin muğlakhkla ve kuraldışı olaylarla başa çıkmakta izledikleri çeşitli yolları ele alır. Örneğin, ikizler ya da biçim bozukluğu gösteren yeni doğmuşlar sıklıkla doğumu takiben öldürülmektedirler.

Yiyecek tabularına ilişkin olarak (Lele topluluğuna gönderme yapan) aşağıdaki alıntı, onun genel kuramını oldukça iyi ifade eder.

> Belli hayvanlar ... erkekler tarafından yenilmeye uygundur, diğer bazıları kadınlar, diğerleri çocuklar, diğerleri de hamile kadınlar tarafından. Geri kalan diğerleri tamamen yenilmez olarak değerlendirilir. Şu ya da bu şekilde erkek ve kadın tarafından tüketilmek için uygunsuz olduklarından, reddedilen hayvanlar sınıflanma şemalarına göre de muğlaklık içinde olurlar. Onların hayvan taksonomisi, gece hayvanlarını gündüz hayvanlarından; yukarıdaki hayvanları (kuşlar, sincaplar ve maymunlar) aşağıdaki hayvanlardan; su hayvanlarını kara hayvanlarından ayırır. Davranışları muğlak olanlar bir ya da başka tür kuraldışılıklar olarak alınır ve diyet listesinden çıkartılırlar (1970b: 196).

Böylece, Douglas Leach'inkine (1964) çok benzer bir kuram önerir. Tezini örneklemek için Kitabı Mukaddes araştırmalarının "o çok eski bulmaca"sını, yani Kitabı Mukaddesin ilk bölümlerinde ortaya konulan diyet kurallarını yeniden inceler.

Tekvin'in yaratılış bahsinde kabaca üç dünveyi alanın çerçevesi çizilir, adlandırmak gerekirse, 1) tanrının yer dediği "kuru toprak", 2) yaratıcının "denizler" dediği biraraya toplanan sular ve 3) "yerin üzerinde, cennetin açık semasında" hava diye adlandırılan bir bölge. Bu, Andaman Adalılarının kozmolojik sistemine çok benzer; çünkü gök, yer ve su şeklinde üçlü bir şema içermektedir. Anlamlı bir şekilde, bu alanların her biri yaratıcı tarafından kronolojik bir sırayla meydana getirilen özel bir "hareketli canlı" kategorisi ile bağlantılıdır. Yerde yaşayan yaratıklar, "dört ayaklılar" ve "sürünenler" olarak iki alt gruba ayrılır.

Levililer ve Tesniye'de* sıralanmış diyet yasakları (murdar hayvanlar) listesinde bu sınıflayıcı şemayla uyarlılık vardır, çünkü sınıflamalar genel olarak dört başlık altında gruplanır. Bu, aşağıdaki pasajda açık ve özlü biçimde ifade edilir: "Bu, hayvanların, kuşların, suda hareket eden her yaratığın, yerde sürünen her yaratığın temiz olanı ve olmayanı arasında ayrım yapmak için bir kanundur" (Lev. 11: 46-7). Bu kategorilerin her birini sırasıyla ele alabiliriz.

1) "Sularda yaşayanlar." Bu kategorideki yasaklanmış türlerin tanımlanması oldukça kolaydır; yalnızca tipik balıklar Yahudiler tarafından yenilebilir olarak düşünülür. Levililer (11:9-10) içinde ileri sürüldüğü üzere: "Bunlar suda bulunanlardan yiyeceklerinin tümüdür: Yüzgeçlere ve pullara sahip olanlar... ile yüzgeçleri ve pulları olmayanların diğer hepsi, sana murdardır."

2) "Kuşlar." *Saflık ve Tehlike*'de Douglas bu kategoriyi, onların yalnızca adlandırılmış ve tanımlanmamış olmalarından ve adlarının kuşkuya açıklığı nedeniyle gözardı eder. Bu gerçekten de Kitabı Mukaddesin kabul gören ve gözden geçirilmiş versiyonlarında verilen adlar arasında geniş bir uyuşmazlık olduğu için doğrudur. Kuşkusuz, çevirmenler kuşbilimci değillerdir. Ancak Cansdale'i (1970) izleyerek Musevi kutsal metinleri tarafından yasaklanmış

* Levililer, "Eski Ahit"in (Tevrat'ın) üçüncü, Tesniye ise beşinci kitabıdır [ç.].

türler hakkında kaba bir tahminde bulunabiliriz. Bunlar, aşağıdakileri içerir:

| | |
|---|---|
| *peres* | Sakallı akbaba (Uşak Kapan) |
| *racham* | Mısır akbabası |
| *'ayyah* | Çaylak ya da arıkuşu |
| *qa'ath* | Genellikle "pelikan" olarak çevrilir, fakat daha çok bir baykuşa benzer |
| *shachaph* | Muhtemelen su kuşu, martı |
| *tinshemeth* | Kutsal balıkçıl? |
| *anaphaa* | Balıkçıl |
| *chasidah* | Leylek |
| *nesher* | İmparator kartal |
| *dukiphat* | İbibik |
| *´oreb* | Kuzgun |

Bu kuşların hepsinin ya avcı kuşlar ya da muhtemel leş yiyiciler oldukları görülecektir; ancak yine de iki türün (kutsal balıkçıl ve ibibik) Mısırlılarca kutsal sayıldıkları da belirtilmelidir. Bunların dahi leş yiyici alışkanlıklara sahip olduğu düşünülebilir; gerçekten de ibibiğin yuvası aşırı derecede kötü kokmaktadır.

Burada kuşların, daha özelde üveyik, kumru gibi kuşlarla genç güvercinlerin özellikle günah çıkartma ritlerinde ya da adet kanaması geçiren bir kadının veya bir cüzzamlının temizlenmesi için gerçekleştirilen arınma ritlerinde kurban hayvanları olarak kullanıldıklarını kaydetmekte yarar vardır (Lev. 14-15).

3) "Dört ayaklılar." İncil der ki: "Bunlar dünya üzerindeki tüm hayvanlar arasında senin yiyeceğin hayvanlardır: Hayvanlar arasında toynaklı olan, çatal tırnaklı olan ve geviş getiren hangisi olursa yiyeceksin" (Lev. 11:2-7). Ve bildirmeye devam edilir ki deve, tavşanımsı, yabani tavşan ve domuz temiz değildir ve bu sınıflama şemasına uymadıkları için de yasaklanmışlardır.





Tesniye (14:4-5) yenilebilir türleri sıralar ve Cansdale'i izleyerek bu türlere ilişkin önerilen tanımlamalar şu şekilde yapılabilir:

| *İbranice* | *Kabul edilmiş versiyon* | *Tanımlama* |
|---|---|---|
| *shor* | Öküz | Öküz |
| *keseb* | Koyun | Koyun |
| *ez* | Keçi | Keçi |
| *'ayyal* | Karaca | Geyik türleri |
| *tsebi* | Erkek karaca | Ceylan türleri |
| *yachmur* | Alageyik | Bubale |
| *´aqqo* | Yabani keçi | Nuba dağkeçisi |
| *dishon* | Pygang | Eddeks [Geyik cinsi] |
| *te'o* | Yabani öküz | İri Afrika ceylanı |
| *zemer* | Yaban keçisi | Dağ koyunu |

Bunların bugün oldukça ender bulunan çöl türleri olup korunmaya alındığını kaydetmekte yarar vardır. Douglas her ne kadar göçebe hayvancı olarak Yahudiler'in avdan hoşlanmadıklarını öne sürmekteyse de (68), bu durum Kutsal Yazılarda kesin değildir, çünkü yabani hayvanlara kurulan tuzaklara sıklıkla yapılan göndermeler vardır.

Levililer aynı zamanda hayvanlar arasında "pençeleri üzerinde yürüyen hangisi olursa olsun", onun bir yasak kategori olduğunu anar, ama hiçbir ayrıntı vermez.

4) "Sürüngenler." İlgili pasaj şöyle der: "Yer yüzünde sürünen şeyler arasında senin için pis olanlar bunlardır; sansar ve fare, kaplumbağa; ve gelincik, ve bukalemun, ve kertenkele ve salyangoz ve köstebek. Bunlar tüm sürünenler arasında senin için pis olanlardır" (Lev. 11:29-31).

Bu liste açıkça pek çok kertenkele familyasına ve küçük kemiricileri işaret eder. Douglas, bu kategorinin "ön

ayaklar yerine ellere sahip olup ellerini yanlış bir şekilde yürümek için kullanan yaratıklar"dan oluştuğunu öne sürer (70); ancak düşünülen yaratıklar "sürüngen"dir ve onlar kendisinin aktardığı alıntıda (Lev. 11:27) gönderme yapılan (Kutsal Yazılar'da özel olarak adlarıyla belirtilmeyen) hayvan gruplarından ayrı olarak maddeleştirilir. Kertenkeleleri pençelere sahip düşünmek çok güçtür ve "ön ayakları", Douglas'ın yorumuna göre, "acayip bir şekilde elbenzeri" olan "köstebek" (70), kesinlikle yanlış bir tercümedir, çünkü bu hayvan Filistin'de bulunmaz. Pasaj kuşkusuz pek çok Kitabı Mukaddes yorumcusunun spekülе ettiği gibi, sadece tipik memelilere gönderme yapar.

Douglas'ın analizine dönecek olunursa, ilkin hem Levililer'deki diyet yasaklamaları üzerine parça buçuk açıklamaların (sınırlamaları bir dizi etkenle açıklama girişimlerinin) hem de din ile simgeciliği hijyen ve maddi yarar sorununa indirgeyen "tıbbi materyalizm"in onu pek tatmin etmediğini kaydetmekte yarar vardır. Tıbbi materyalizmin bir örneği Marvin Harris'in Hindistan'da kutsal sayılan ineğin yenilmesinin tabu sayılmasına ilişkin yorumudur (1977: 14-30). "Domuz bilmecesi" üzerine tartışmasında Harris açık bir şekilde kuramları, Douglas'ın öne sürdüğü kadarıyla, tıbbi materyalist yaklaşımın tipik örneği olan Moses Maimonides'in materyalist yaklaşımını savunur. Dahası, Douglas yasakların akıldışı ve itkisel olduğunu düşünme konusunda Robertson-Smith ve pek çok Kitabı Mukaddes araştırmacısını izlemekte de isteksizdir. *Saflık ve Tehlike*'de ortaya atılmış ve daha sonraki yazılarında da (1975) geliştirilmiş olan, kendi yorumu aşağıdaki alıntının içindedir. Ona göre Yahudiler,

> çok katı bir sınıflamaya sahiptirler. Bu sınıflama yaşayan yaratıkları davranışsal temelde üç alandan biriyle ilişkili kılar ve her bir alana yerleştirilen hayvanlarda en yaygın biçimde bulunan belli morfolojik kıstasları seçer. İki alanın arasında yaşayan nitelikteki ya da bir diğer türün üyelerinin tanımlayıcı özelliklerine sahip veya tanımlayıcı özelliklerden yoksun olan kuraldışı yaratıkları reddeder. Bu sınıflamanın dışında kalan herhangi bir yaşayan varlık, dokunulmaz ve yenilmezdir (1975: 266).





> Gökte iki ayaklı kuşlar kanatlarla uçar. Sularda pullu balıklar yüzgeçlerle yüzer. Yerde hayvanlar sıçrar, atlar ya da yürür. Doğru türden hareket organlarıyla donatılmamış her bir yaratık sınıfı kutsallığa karşıttır (1970b: 70).

Fakat kuramının eleştirel bir incelemesinden açıktır ki, gerçekte adlandırılan memelilerden ve kuşlardan çok azı onun çerçevesini çizdiği sınıflama uyarınca kuraldışıdır. Levililer'de listelenen kuşların pek çoğu gerekli morfolojik kıstaslara uyar ve bu nedenle de başka yönlerden kuraldışı olmalıdır. Onların büyük ölçüde leş yiyici ya da avcı kuşlar olmaları gerçeği, ekolojik sahaları açısından değil, fakat insanın hareket alanını işgâl etmeleri açısından kuraldışı oldukları anlamında yorumlanabilir. Onlar doğa-kültür ikiliğinin sınırlarını aşar. "Hayvanlar" da Douglas'ın ekolojik şemasıyla uyuşmak bakımından aynı derecede güçlük çıkarır. Douglas'a göre, dört ayağı üzerinde hareket eden ve sürünmeyen her şey yaşamın yeryüzü formuna uyar; o, hareket organına "uygun öne doğru eğilerek yürüme tarzı"na sahiptir. Bildikleri tüm dört ayaklılardan yalnızca Tesniye'de sıralanan on tanesi Yahudiler tarafından yenilebilir olarak düşünüldüğü için Douglas buna bağlı olarak ya Musevi yasaları tarafından işaret edilen çok sayıda "murdar [hayvan]"ın anomali hali olmadığını (böylece de tezinin doğrulanmamış kaldığını) ya da onların da anormallik olduklarını kabul etmek zorundadır; ancak bu ikinci durumda da bize tam olarak kurutun, çakalın, domu-

zun, yabani tavşanın, tavşansıların, porsuğun ve diğerlerinin hangi bakımdan sınıflanmış anormallikler olduğunu anlatmak zorundadır. Onların "geviş getirmedikleri ve toynaklı tırnaklara sahip olmadıkları" için anormal, yani kuraldışı olduklarını öne sürmek ve böylece (on türden oluşan) yenilebilir kategorisini yeryüzü yaşamına uygun üyelere bağlamak, bunun dışındaki her şeyi kuraldışı olarak almak açıkça yararsızdır. Domuz hakkında gerçekten de bunu önererek, "onun pis sayılmasının tek nedeninin antilop sınıfına girmeyi başaramaması" olduğunu kaydeder (69). Varsayımsal olarak, eğer çakal toynaklı ve geviş getirir olsaydı o da yenilebilir olarak görülecekti. (Douglas'ın Levililer tezinin bir diğer ilginç tartışması için krş. Hunn 1979.) Aşağıdaki tamamlayıcı tablo "yeryüzü" alanıyla ilişkilenen hayvanları gösterir.

Sonuç olarak, Douglas'ın Levililer'de belirtilen murdar hayvanlar analizinin, onun sınıflanmış anormalliklerin tabu kategoriler olduğu tezini desteklemeye ikna edici olmaktan uzak kanıtlar sağladığını ifade etmeliyiz. *Saflık ve Tehlike* üzerine yapılan ve onun bu incelemede Yahudilerin toplumsal etkinliklerini gözardı ettiğini ima eden eleştiriye yanıtında Douglas, böylesi bir yaklaşımın kitabın ruhuna tümüyle aykırı olduğunu kaydeder. Bu doğrudur, çünkü Douglas'ın, Levililer'de belirtilen yasaklar üzerindeki analizi tümüyle Yahudilerin düşünceler sistemi üzerinde odaklanmışsa da, kozmolojik inançları yorumlarken toplumsal kurumlara asli önem vermede Durkheim'i yakından izler. Yahudiler üzerine daha sonraki yazılarında, bu hataları düzeltme girişiminde bulunmuş ve Leach ve Tambiah gibi Kutsal Metinler'de var olan hayvan kategorileri ve toplumsal ilişkiler arasındaki benzerlikler üzerine bazı ilginç düşünceler ileri sürmüştür.



*Yeryüzünün Karada Yaşayan Hayvanları*

| Dört ayaklılar | | | Sürüngenler | |
|---|---|---|---|---|
| Metinde yenilir olarak belirtilenler | Murdarlar (ifade edilmiş) | Murdarlar (Özel olarak belirtilmiş) | Murdarlar (Özel olarak belirtilmiş) | Murdarlar (ifade edilmiş) |
| Öküz | Köpek | Domuz | Sansargil | Yılan |
| | Sırtlan | Dağ tavşanı | Fare | Akrep, vs. |
| Keçi | Arslan | Tavşansı | Kertenkele | |
| Geyik | Çakal | Deve | Çöl kerkenkelesi | |
| Ceylan | Kurt | | Etobur kertenkele | |
| Bubale | Tilki | | Kokarca | |
| Eddeks | Kirpi | | | |
| Dağ koyunu | Oklukirpi | | | |
| Afr. ceylanı | | | | |
| Dağ keçisi | | | | |

"Bir Yemeğin Şifresini Çözmek" başlıklı denemesinde Douglas (1975), İbranilerin hayvanları kabaca üç kategori altında sınıfladıklarını öne sürer: Yenilebilir olarak düşünülenler ve sunak için (kurban olarak) uygun olanlar; dindışı bir bağlamda yenilebilir olarak düşünülenler; pis ve yenilemez olarak düşünülenler. Bu kategorizasyon, aşağıdaki tabloda gösterildiği şekilde örneklenebilir.

*İbrani hayvan sınıflaması*

| | Kuşlar | Dört ayaklılar | Sürünenler | Su canlıları |
|---|---|---|---|---|
| Yenilebilir Sunak için uygun | Üveyik<br>Güvercin | Öküz<br>Koyun<br>Keçi | | |
| Sofra için uygun | Serçe<br>Bıldırcın | Geyik<br>Afrika Ceylanı<br>Dağkeçisi<br>Ceylan | Çekirge<br>Ağustos Böceği | Tipik balıklar |
| Yenilmez: pis hayvanlar | Baykuş<br>Atmaca<br>Akbaba<br>İbibik | Deve<br>Tavşansı<br>Domuz<br>Yabani tavşan | Yılan<br>Sansar<br>Kertenkele | Karides<br>Dugong* |

* Dugong: Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda yaşayan bir deniz memelisi [ç.].

Erken dönem İbrani dininde kurbanın oynadığı önemli rol, bir yorumcunun da ileri sürdüğü gibi, abartılmış olamaz; çünkü ana ritüel unsuru oluşturur. Robertson-Smith, daha önce görmüş olduğumuz üzere, bu gibi kurbanların arkasında bulunan öncü düşüncenin tanrıya bir armağan sunma değil, fakat daha çok tanrının ve ona tapanların kurbanın eti ve kanını paylaşarak gerçekleştirdikleri bir olma yolunda bir edim olduğunu belirtmiştir. Yine de belirtmeye değer ki, kurbanla bağlantılı olarak kullanılan en karakterisik deyiş, "kefaret ödeme"dir (kişi için Yehova'ya serbestçe ulaşabilme imkânını yeniden elde etme). Hayvanlar bu gibi ritüellerde önemli rol oynamıştır ve aşağıdaki özellikler anlamlıdır:

1) Kurban töreni için sunulan hayvanlar "özürsüz" ve (tüm hayvanın sunakta tüketilecektir) yakılarak kurban etmelerde erkek cinsiyetli olmalıdır (Lev.22:19-20). Dolayısıyla, hiçbir yaralı ya da hasta hayvan kurban için uygun değildir.

2) "İlkdoğmuş" *(bekor)* her zaman kutsal kurban için ayrılır, "Erkek ve dört ayaklı olan: Benimdir" (Ex.13:12).

3) Yalnızca besi hayvanları kurban olarak sunulur ya da muhtemelen bir üveyik ya da güvercin. Robertson-Smith "geyik, ceylan ve diğer türden av hayvanlarının İbraniler tarafmdan yenilmekte, ancak kurban edilmemekte" olduğunu kaydetmiştir (1889: 218).

4) Kurban edilen hayvanların hem yağının hem de kanının Yehova'ya ait olduğu düşünülmüştür; anlamlı bir pasajda şunlar okunur: "Etin hayatı kandadır; onu size sunakta ruhlarınız için bir kefarette bulunasınız diye verdim:... bu nedenle İsrailoğulları üzerine diyorum ki, hiçbirinizin ruhu kan içmeyecektir" (Lev. 17:10-12). Dahası, avdan her temiz hayvan ya da kuşun kanı yere dökülmeli ve üzeri tozla kaplanmalıydı.

5) Bir kurban hayvanının etinin kutsal ya da kutsanmış olduğuna ve ancak ayinsel anlamda temiz olanlar tarafından yenilebildiğine inanmak için neden vardır.





6) Tüm besi hayvanları kurban olarak öldürülmeli ve "topluluğun tapınağı"na *(mishkan)* Yehova'ya bir sunu olarak getirilmeliydi. Kurbanı kestiğinde rahip "kanı tanrının sunağının üzeri"ne serpmiş ve böylesi yerler kutsal ya da kutsanmış sayılmışlardır.

Ritüel değer (Douglas "kutsallık dereceleri" deyişini kullanır) bağlamında yelpazenin karşı ucunda temiz olmayan hayvanlar vardır. Bu hayvanlara dokunan herkesin akşama kadar pis olduğu düşünülür. Pis *(tame)* hayvanların bulaşıcı niteliği herhangi bir ölü hayvanın tahta bir kap, deri veya elbiseler üzerine değmesiyle bunları kirlettiği gerçeğinden doğar. Kirlilik nosyonları, İbrani toplumsal yaşamının diğer yönleriyle ilişkilenir. Bir kadın çocuk doğurmasından sonra yedi gün kirli olarak görülür ve "kutsal şeyler"e dokunmasına; ve kutsal yerlere girmesine izin verilmez. Adet kanamaları ve cüzzam, benzeri inanç ve sınırlamaların odağında yer alır.

İsrailoğulları soylarının İbrahim Peygamber'den geldiğini ve Yehova ile bir ahit içinde olduklarını düşünmüşlerdir ve Y. Kaufman'ın kaydettiği gibi, onların halk dini iki alemi ayırt etmiştir: Yehova'nın (kutsal) alemi ve kirli, yabancı alemler (1961: 26). Amos'un Amaziah'ya "kirli bir alem"de ölebileceği şeklindeki uyarısı (Amos 8:17), yalnızca katı dışevlilik kurallarını değil, fakat diğer kültürlerin yaşadıkları diyarların kirli olduğuna ilişkin popüler düşünceyi de yansıtmıştır.

Ek olarak, rahiplere ve kutsal mekânlara ilişkin çeşitli kurallar vardı. İlkin, Levililer İsrail'de "ilkdoğmuş"ları temsil etmektedirler (Num.:12) ve Yehova'ya kutsal bir hizmet için ayrılmış olarak düşünülürler ve bu kabileden yalnızca Harun'un çocuklarına ait olmak üzere, rahipler çıkar. Yalnızca "herhangi bir kusur"u ya da fiziksel deformasyonu olmayan Levililer rahip olabilmekteydiler ve onlar işlevlerini tanrıya karşı saygısızlığa vardırmamak için

bakirelerle evlenmek, ölü etine dokunmamak gibi katı kuralları gözetmek zorundaydılar.

İkinci olarak kurban yeri kutsal olarak düşünülmekteydi ve Douglas'ın yazdığı gibi, kirli bir halde olan ya da ahlâken günah işlemiş olan hiç kimse tapmağa giremezdi (1975: 267).

Bu Kitabı Mukaddes verisi Douglas'ın güçlü ve ikna edici biçimde betimlediği çeşitli benzetimleri örneklemek için bir arka plan malzemesi sağlar. Hayvan kategorileriyle toplumsal kategoriler arasındaki bir benzetim kuşkuya yer vermeyecek kadar açıktır. Hayvanlar arasında yalnızca besi hayvanları tanrı ile insan arasındaki sözleşme çerçevesine girerler; ve yalnızca "özürsüz" olanlar kurban için uygundur; ayrıca "ilkdoğmuş" olan tanrıya kurban edilir. Benzer şekilde yalnızca vücutça özürlü olmayan Levililer rahip olabilirler ve yine onlar İsrail'in ilkdoğmuşlarını temsil ederler. İlişki aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:

| | Artan temizlik/saflık—> | |
|---|---|---|
| | Sözleşme [Ahit] altındakiler | Özürsüz ya da ilkdoğmuş |
| İnsan | İsrailoğulları | Levililer (rahipler) |
| Hayvan | Besi hayvanları | Kurban hayvanları |

Öteki benzetimler de aşağıdaki tabloda ifade edilmektedir, ancak Kutsal Metinler'de bulunan çeşitli benzetimlerin eşit ölçüde özlü bir özeti için Douglas'ı alıntılamaktan daha iyisini yapamayız:

> Tapınak ve beden arasında dinsel düşüncenin bir labirentinin içindeyiz. Bunun toplumsal karşılığı nedir? Yasaklanmış etler üzerine *[Saflık ve Tehlike'deki]* orijinal analizime geri dönecek olursam, yoğunluk ve toplumsal yararı değerlendirme konusunda şimdi çok daha iyi bir noktadayız. Her an onlar temizliğin değeri ve pisliğin reddi üzerine bir mesajı koro halinde vermektedirler. Yaşayan varlıkların genel bir taksonomisi düzeyinde sorgulanan temizlik, kategorilerin temizliğidir. ... Bireysel yaşayan varlık düzeyinde ise pislik, kusurlu, kırılmış, kanayan bir örnektir. Bilişsel sınırların kutsal yükümlülükleri fiziksel formların bütünlüğünün değeri vurgulanarak bilinir kılınır. Mükemmel fiziksel örnekler mükemmel bir şekilde biraraya getirilmiş tapmak, sunak ve kutsal yerleri işaret eder. Ve bunlar da Vaat Edilmiş Topraklar'ın zor kazanılmış ve savunması zor bölgesel sınırlarını işaret eder (1975: 269).





Douglas, bunun diyetle ilgili kuralları siyasal duyarlılıklara indirgeyen bir indirgeyici analiz olduğunu reddeder; bununla birlikte o, özellikle iki ana çalışması olan *Saflık ve Tehlike* ile *Doğal Simgeler*'de toplumsal ilişkileri simgesel sistemlerin altında yatan temeller olarak görme eğilimindedir. Analiz ettiği türdeşlikler aşağıdaki tamamlayıcı tabloda ifade edilmektedir.

*Hayvan, İnsan ve Ekoloji Kategorileri Arasındaki Türdeşlikler*

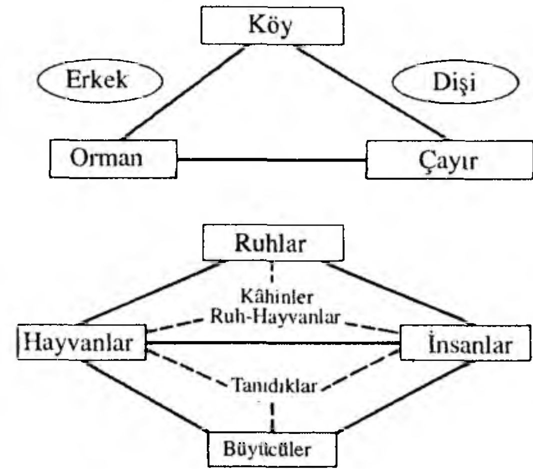
| | Kirli (tame) | Dindışı (chol) | Kutsal (qadush) |
|---|---|---|---|
| Hayvan kategorileri | Murdarlar | Yenilir kategoriler | Kurban hayvanları |
| İnsan kategorileri | Yabancılar | İsrailliler | Levililer (rahipler) |
| Ekolojik kategoriler | Diğer topraklar | İsraillilerin toprakları | Mabed ya da kutsal sığınak |

Çerçevesini çizdiğim simgesel yorum biçimi tartışmayı diyet yasaklamalarının spesifik odağından çıkartır, ancak bu yorum, Douglas'ın beden üzerindeki düşüncelerin

simgesel bir boyutu da olduğunu göstermeye çalıştığı *Saflık ve Tehlike*'de yer alan fikirlerin gelişmiş bir halidir. Kirlilikler, diye yazar, toplumsal düzen hakkında genel bir düşünceyi ifade etme yolunda benzetimler olarak kullanılır; çünkü "canlı organizmaların yapısı, karmaşık toplumsal yapıları yansıtmakta kapı çerçevelerinden daha fazla imkân sunar". Bruno Bettelheim ve Norman Brown'ın psikanalitik kuramlarına karşı savlar ileri sürerken Douglas, İbranilerin kirlilik düşüncelerini incelerken bedenin sınırlarına fazla kafa yormanın "topluluk sınırlarına yönelik bir tehlikeyi ifade ettiği"ni öne sürer. Benzer şekilde, kast sistemi üzerindeki bir tartışmada, bu sistemin "beden imgesi temelinde biçimlenen, ana sorunu toplumsal bir hiyerarşiyi düzene koymak olan simgesel bir sistem" olduğunu ileri sürer (149). Böylece, eğer bedende toplumun bir simgesini görmeye hazırsak kirlilik kurallarını anlayabileceğimizi öne sürer. Hatta *Saflık ve Tehlike*'nin son bölümünde, "beden... tüm simgecilik için bir temel şema sağlamaktadır. Bazı temel fizyolojik referanslara sahip olmayan bir kirlilik neredeyse mevcut değildir" diye iddia eder (193).

Kirlilik kurallarını ve diyet sınırlamalarını insanların çevrelerini kavramsal ve simgesel olarak inşa etme biçimleriyle ilişkilendirmede Douglas, zengin bir kuramsal damar yakalar ve pek çok yönden Lévi-Strauss'un görüşlerini önceleyen önerilerde bulunur. Onun analizi bizi kesinlikle Firth'ün tabuların toplumsal düzen için önemli nesneler ile eylemlerle ilişkilendiği ve "genel bir toplumsal denetim sistemine ait olduğu" şeklindeki düşüncesinin ötesine götürür. Dolayısıyla, bu tartışmayı Lele topluluğunun ana simgesel kategorileri ve onların "arabuluculuk" nosyonu üzerine Douglas'ın analizini özetleyerek sonuçlandıracağım. Bu asli kategoriler, bir diyagramda şematik olarak belirtilebilir.






Bu şemalarda görüntülenen asli karşıtlıklar şunlardır: İnsan-hayvan, erkek-dişi ve orman-köy. Fakat ilgi çekici olan, birbiriyle karşıtlık içindeki bölgeler arasında bir anlamda arabuluculuk yapan alanların ve kategorilerin varlığıdır. Ruhlar insan ve hayvan dünyası arasında arabuluculuk yapar; çünkü yalnız ritüel doğru olarak gerçekleştirilir ve insan ilişkileri barışçıl olursa erkekler avda başarı sağlarlar ve dişiler de hayvanlar gibi verimli/üretken olurlar. Benzer olarak kâhinler, insanlar ve ruhlar âlemi arasında aracılık yaparken, otlaklar da köy ve orman arasında bir ara bölge oluştururlar. Bunlara ek olarak, Douglas, "insanlar" ve "yabanlar" arasında, biri kötü diğeri iyi için olan iki tür "aracı köprü" olduğunu öne sürer. Birinci hakkında o, şöyle yazar: "Tehlikeli köprü, büyücü olan insanlar tarafından destek ve bağlılığın kötüye transferiyle kurulur. Onlar kendi türlerine sırtlarını dönerler ve avlananla birlikte hareket edip avcılara karşı dövüşürler, sağaltma yerine ölümü getirmek için iyi büyücülere karşı çalışırlar. On-

lar hayvan dünyasına doğru ilerlemişler ve bazı hayvanların o dünyadan insan dünyasına doğru girmesine neden olmuşlardır" (1966: 198).

Tabii ki anlamlı bir biçimde, insan dünyasına girerek aşinalık kazanan bu hayvanlar *(mikadi)*, köylük alanı av arayışıyla işgal eden etobur hayvanlardır. Kaydetmeye değer olan nokta, cadılık hakkındaki geleneksel yazında, cadı sıklıkla ya muğlak biçimlerde ya da ahlâki düzenin tersini simge eder biçimde resmedilir. Douglas, devamla, büyücülerin, (spesifik bir kültün üyeleri olan) ikiz-kahinlerin, ve *pangolin*lerin* insan dünyası ile yabani (ormanlık) dünya arasında aracılar olduklarını, çünkü onların bu kategoriler düşünüldüğünde kuraldışı olduklarını öne sürer. Bununla birlikte, muhtemeldir ki bu kategoriler, halihazırda diğer iki alanın daha üzerinde durduğu için her iki dünya arasında aracı unsurlar olmuşlardır. Bu nedenle, Douglas'ın belirttiği üzere, "normal sınırları ihlal eden" ve Lele topluluğunun esasen hayvan karakteristiği olarak düşündüğü bir şeyi (çok doğurganlığı) sergilediklerinden "kuraldışı" olan ikizler, ruhlar ve insan dünyası arasında (kâhinler olarak) aracılık yapacak güçtedirler.

Dolayısıyla, Douglas'ın vurguladığı gibi, Lele simgeciliğinde arabuluculuk yapan unsurlar (kâhin-büyücüler ve ruh-hayvanlar) bağlamında, bunun yanı sıra da ritüel avcılık ve çeşitli yasaklamalar bağlamlarında üç asli kategori (hayvanlar, insanlar ve ruhlar) arasında kolay fark edilemeyen bir karşılıklı etkileşim vardır. Bu simgesel "sistem"de asli rol oynadığı düşünülen hayvan, kuşkusuz ki birçok nedenle onların simgeciliğinde kilit konumda olan *pangolin*dir. Bir yandan, balıkbenzeri pullu derisi ve toprakta oyuk açma özelliği ve bir ritüel hayvanı olarak ana kült gruplarından biriyle ilişkilenmesi nedeniyle, bir ruh-

* *Pangolin*: Asya ve Afrika'ya özgü karınca yiyen türünden bir memeli hayvan [ç.].





hayvandır. Öte yandan, *pangolin*in neredeyse insanbenzeri olduğunu, çünkü yavrusunu insanın taşıdığı gibi taşıdığını ve insanlardan korkmadığını düşünen Leleler tarafından, kolaylıkla kategorize edilemez. Böylece, *pangolin*in ritüel önemi bana kalırsa onun bir "pullu, balıkbenzeri canavar" olarak kuraldışı bir statü taşımasından çok, Lele simgesel sınıflama sistemindeki konumuyla uyum içinde olmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. (Evan Zuesse Lele simgeciliğinin ilginç bir analizinde, 1979: 63-71, Douglas'ın malzemesini, anlamın aşkın yapıları bağlamında, büyük ölçüde Eliade'ı izleyen bir analiz biçimi ile yorumlamaya girişmektedir.)

Her ne kadar dinsel simgeciliği yorumlama biçimi yapısal örüntüleri vurgulama yolunda bir eğilim göstermekteyse de, Douglas her toplumun çelişkiler üzerine inşa edildiğinin (1966: 166) ve tüm toplumsal kategoriler ile sınırların seçim (yenilik), hata (dolayısıyla toplumsal yaptırımlar) ya da zorunluluk nedenleriyle aşıldığının farkındadır. Ancak Durkheimci çizgisi ışığında o, dinsel simgeciliği ender olarak ideoloji olarak yorumlar ve onun çok daha yakın zamanda ortaya çıkmış bir çalışmasında, (*Saflık ve Tehlike*'ye karşıt biçimde) simgeciliğin "örtük" anlamları doğrudan siyasal iktidar ve toplumsal denetim sistemleriyle özdeştirilmez.

Bununla birlikte *Saflık ve Tehlike*, simgeciliğin yorumuna ilişkin Durkheimci düşüncenin iki akımını ifade eder: 1) Douglas'ın diyet yasaklamalarını bir "sınıflama sistemi"ne atıfla anlama girişimiyle örneklenen yapısalcı akım; ve 2) "toplum"un ritüel simgecilikde ifadelenen bir varlık ve ritüel kategoriler ile toplumsal düzen arasındaki ilişkinin yalnızca metaforik olduğunu varsayan toplumsal-yapısal akım. Douglas bu ikinci yaklaşımı, izleyen altbölümde ele alacağım *Doğal Simgeler* adlı çalışmasında geliştirmektedir. Bu altbölümü tamamlamak için *Saflık ve Teh-*

*like*'de ortaya atılan genel tezin bazı sınırlarını kısaca inceleyelim.

Mary Douglas "ilkel dünyalar"a ilişkin tartışmasında, kendi kültürümüz kirlilik üzerine inançlardan görece uzak iken neden bazı yazısız toplumların "kirlilik düşüncesine yatkın" olduğu sorusuyla yüzleşmemiz gerektiğini öne sürer. "İlkel ve modern" kültür arasında işe yarar bir ayrım yapmak için bazı girişimlerde bulunulmalıdır diye yazar. İleride inceleyeceğim gibi, böyle bir ikili kategorileştirme oldukça yanlıştır; ancak Douglas yazısız insanları gerçekte olduklarından daha fazla mistik ve "uygarlaşmış düşünceyi de olduğundan daha fazla akılcı" görüntüleme tehlikelerinin bilincindedir (1970b: 93). Bunda, Evans-Pritchard'ın Lévy-Bruhl eleştirilerini aksettirir. Yazısız kültürleri anlamak için, Durkheimci bir analiz takip etmeli ve (mekanik-organik dayanışma şeklinde) toplumsal kurumların bir farklılaşması olduğu gibi, "düşünceler alanında da karşılaştırılabilir bir hareket"in mevcut olduğunu fark etmeliyiz, der (95). Batı kültürü ile yazısız insanların kültürü arasındaki fark bu nedenle bizim daha fazla bilimsel ve simgecilikten yoksun olmamız değil, kavramsal düşüncelerimizin her şeyi kuşatıcı bir kozmoloji tarafından birleştirilmemiş olmasıdır. "Bizim deneyimimiz parçalıdır" diye yazar: "Biz modernler simgesel eylemin pek çok farkh alanında hareket etmekteyiz." Bunun zıddında olarak yazısız insanların kültürel düşünceleri birleşiktir: "Onların deneyimlerinin tüm bağlamları birbiriyle kesişir ve birbirine nüfuz ederler, neredeyse tüm deneyimleri dinseldir." Ya da kirlilik üzerine makalesinde özlü bir şekilde ortaya koyduğu gibi, "İlkel dünya görüşünün farklı unsurları yakın bir şekilde bütünlük içindedirler; toplumsal yapı kategorileri evreni tam bir simgesel bütün halinde kucaklar" (1975: 57). Bunu "farklılaşmamış" bir dünya görüşü olarak tanımlar. Bu, Douglas'ı diğer dünya





dinleri gibi Hıristiyanlığın da "ilkel" olarak sınıflanamayacağını, çünkü toplumun artan karmaşıklığıyla birlikte, onun da daha "özelleşmiş" bir rol üstlendiğini öne sürmeye yöneltir.

Bu formülasyon Boas (1938) ve Laura Thompson (1945) gibi yazarların yanı sıra, onlardan daha sonra gelen Bellah ve Lévi-Strauss'un yazılarıyla da yakın benzerlik ve ilişkiye sahiptir. Çünkü Bellah (1964), dinsel evrimden her şeyin bir arada paketlenmiş olduğu simge sisteminden farklılaşmış bir simge sistemine doğru evrim olarak söz etmekte ve Lévi-Strauss, yazıöncesi insanların çeşitli sınıflama düzeyleri arasında herhangi keskin bir ayrım ifade eden bir kavramlaştırmaya sahip olmadıklarını öne sürmektedir. Böylesi bir formülasyon, araştırma için önemli tavsiyeleri işaret etse de, bir dizi nedenle sorunludur.

Bu formülasyon, ilkin yalnızca yazıöncesi insanların dinsel sistemlerinin birleştirici ya da kozmolojik bir etkiye sahip olduklarını önerir, ki bu savunulamazdır. Her ne kadar Radcliffe-Brown, tüm dinlerin ahlâki bir düzen olarak evren kavramlaştırmasına sahip olduğunu öne sürmüş ve Berger (1973) dini kutsal bir kozmosun kurulabilmesini sağlayan bir insan girişimi olarak tanımlamışsa da gerçek muhtemelen bu iki ucun arasında yer almaktadır. Bazı kültürlerde din, gerçekten de tüm evreni insanca anlamlı olarak kavrama girişiminde bulunarak "tümüyle kuşatıcı kutsal düzen" kavramlaştırmasına dayanır (Berger 1973: 59). Fakat diğer kültürlerde dinsel düşünceler kesinlikle daha sınırlı bir alana sahiptir. Dinsel sınıflamaların belirgin bir eksikliği dahi söz konusu olabilir. Clifford Geertz'in (1968: 111) bir terimini kullanacak olursak, dinsel simgeciliğin "hedef alanı" çok daha dar olabilir. Bu anlamda Buddhizm ve Dogon dini benzerdir, oysa Güney Hindistan'ın Hill Pandaram'ına özel göndermede bulunarak tartışmaya açtığım üzere, bazı kabile kültürleri karmaşık din-

sel simgecilikten yoksundur (krş. Morris 1976). Geertz, aslında bu bakımdan (her ikisi de İslami topluluklar olan) Fas ve Endonezya'nın dinsel sistemleri arasına bu açıdan ilginç bir karşıtlık ortaya koyar. Endonezya'da hemen her şey "metafizik bir anlamla renkli, gündelik sıradan yaşamın tümü hafifçe aşkın bir niteliğe sahip" iken, Fas'ta dinin Batı kültüründe olduğu gibi, yalnızca "sınırları gayet iyi belirlenmiş birkaç davranış alanında" işlerlik gösterdiğini öne sürmektedir (112).

Yazıöncesi insanların evrensel olarak dinsel bir doğaya sahip oldukları düşüncesini ("dindar ilkel" mitosunu) sorguladığı daha sonraki bir çalışmada Douglas, simge sistemlerinin inşa edilme ve birleştirilme derecelerinde bazı varyasyonların olabileceğini öne sürer. Soru, "kabile toplumlarının her şeyi kuşatan anlam evrenleri yaratarak mı toplumsal gerçekliklerini sürekli kıldıkları ya da kısmi açıklama sistemleriyle uyum içinde bulunan bazı kabilelerin hiç mi olmadığı"dır diye yazar (1975: 76). Bu çalışma *Saflık ve Tehlike*'nin genel havasına önemli bir düzeltim niteliğindedir.

İkinci olarak, Douglas'ın öne sürdüğü üzere, kurumsal farklılaşma ile birleşik bir simge sisteminin parçalanması arasında açık bir korelasyon yoktur. Gerçekten yüksek bir işbölümünün (organik dayanışmanın) bulunduğu bir toplum (Hint toplumu) Douglas'a (1970b) kirlilik davranışına ilişkin en iyi örneklerinden birini sağlar. Yine daha önce bir başka yerde belirttiğim üzere, simgesel sınıflamalar en gösterişli ve karmaşık açımlamalarına kabile kültürlerinde değil, fakat erken dönem teokratik devletlerde kavuşurlar. İlk tarımsal uygarlıklarda (Mısır, Aztek, Çin ve Hint uygarlıkları akla gelen örneklerdir) yazının ve devlet kurumlarının doğuşuyla birlikte yapılandırılmış simgecilik en yüce/tanrısal düzeyine ulaşır.





Kabile toplumlarında "simgesel üretimin ana kaynağı"nı bir dereceye kadar sağlayan dinden çok akrabalık sistemidir; oysaki teokratik devletlerde simgecilik büyük ölçüde din tarafından sağlanır. Dahası, Sahlins'in öne sürdüğü üzere, Batı toplumunda ekonominin büyük ölçüde bir ideolojik sistem olarak simgesel ve kültürel anlama sahip olduğu gerçeğini gözden kaçırmamalıyız (1976: 210-17). Kültürel bütünleşme pazar mekanizması yoluyla sağlanır. Böylece, en geniş anlamda din ve sınıflayıcı simgecilikten ideolojik sistemler olarak yararlanılır ve bunlar en gelişmiş hallerine kabile topluluklarından çok teokratik devletlerde kavuşur.

Üçüncü olarak, Douglas'ın yazıöncesi toplumların "neredeyse tüm deneyimlerinin dinsel" olduğu önermesi tartışmalıdır, çünkü hem Geertz hem de Maurice Bloch'un (1977) işaret ettiği üzere, dinsel tutum insanlar tarafından yalnızca münferit olarak benimsenir ve yaşamlarının çoğunu insanlar "sıradan" gerçekliğin bilişsel dünyasında sürdürürler. Böylece, Geertz'in yazdığı gibi, "kutsal simgelerin esas kullanımı ... özelleşmiş ortamlarda ve özel ritüellerde olur" (1975: 108). Kozmolojik düşünce sistemlerini bilinçle ya da genel olarak ilkel düşünceyle eşitlemek yanlıştır. Gerçekten Bloch kültürün iki boyutu, iki iletişim biçimi olduğunu öne sürmüştür; bunların biri pratik etkinliklerle ilişkili olup evrensel zaman ve biliş nosyonlarında temellenmekte, diğeri ise kültürel olarak spesifik ve "zamansız" bir statik düzen seçeneğini ön gerçek alan, bilişin ritüel bir formu olmaktadır (1977: 287).

## Simgelerin Yorumu

Yakın onyıllarda hem etnografik hem de kuramsal olarak simgecilik konusundaki incelemelerde bir zenginleşme söz konusudur. Jung ve Eliade'ın çalışmaları yeni baskı yaptı

ve pek çok önemli antropolojik metinler yayımlandı. Simgeciliğin yorumu için önerilmiş yaklaşımlardan bazılarını kısaca aktarmak bu altbölümdeki amacımdır. Fakat ilkin simgeyle ne kastettiğimi tanımlamalıyım. Bu kolay bir iş değil; çünkü Edmund Leach'in de belirttiği gibi, bu konuyla ilgili teknik literatür hacimlidir ve yüzyıllar öncesine kadar geri gider. Belki Ernst Cassirer ve onun ilginç çalışması *İnsan Üzerine Bir Deneme* (1944) ile başlayabiliriz.

Lévi-Strauss gibi Cassirer de, dili ve simgeciliği insan kültürünün temel karakteristikleri olarak gördü ve bu nedenle insan türünü simgesel hayvan *[animal symbolicum]* olarak tanımlamaya yöneldi (28). Cassirer simgesel iletişimin kazanılmasıyla, "insan yaşamının tümü radikal biçimde değişti; diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında insanlar, artık sadece daha geniş bir gerçeklik içerisinde değil, fakat daha çok 'gerçekliğin yeni bir boyutunda' yaşamaya başladılar" biçiminde bir önermede bulundu (26). Cassirer, bu nedenle simgesel temsilin insan bilincinin merkezi bir işlevi olduğunu ve insan yaşamını dil, tarih, bilim, sanat, mitos ve din açısından bütün olarak anlamamız için de temel oluşturduğunu ileri sürdü. Cassier, simgecilik evrenselliği nedeniyle insan kültürünü anlamada bir "açıl susam"dır demiştir. İlginç bir şekilde, her ne kadar Lévi-Strauss gibi o da yazısız insanların düşüncesinin hayatı farklı alanlara ya da bölmelere ayırmadığını vurguladıysa da, onun için bu birlik sentetikti ve analitik ya da bilişsel olmaktan çok duygusaldı. Mitik düşüncenin de simgesel, ama özde kuramsallıktan uzak olduğunu savundu.

Bu incelemede Cassirer, insan kültürünün dil, sanat, tarih, din ve bilim gibi çeşitli boyutları üzerine düşünceler sunar. Bunların hepsi bir "simgesel evren"in farklı cepheleri olarak görülür ve hepsi onun işaretle simge arasındaki ayrımına bağlanır. Bir işaret, fiziksel varlık dünyasına aittir ve bir "işlemci"dir; öyle ki işaret ile onun işaret ettiği şey





arasında "içsel" ya da "doğal" bir bağlantı vardır. Öte yandan, bir simge "yapay"dır, bir "düzenleyici"dir ve insani anlam dünyasına aittir. Böylece insan bilgisi, doğası bakımından simgeseldir. Cassirer için din ve bilim arasındaki fark, din ile mitosun simgesi ve işaret edileni birleştirirken, bilimin (sıradan dil ve sağduyu gibi) onları farklılaştırıp bu farklılaşmadan "ilişki sistemleri" ortaya çıkartmasıdır.

Kullandıkları terminoloji değişken, sıklıkla da kafa karıştırıcı olmakla birlikte, daha erken dönem yazarlardan kaynaklanan bu temel ayrımı incelten öneriler, simgecilik üzerine yakın dönemlerde kaleme alınan iki incelemede yer almıştır. Raymond Firth (1973), büyük ölçüde Pierce'i izleyerek dört farklı işaret arasında bir ayrıma gitti. Bir *indeks* gerçekte işaret edilenle doğrudan ilişkilenen bir işarettir; bütüne nazaran parça, genele nazaran özel. Bir örnek, arslanın ayak izi ya da bir ateşten çıkan dumandır. Bir *işaret*, bir indeksin dinamik boyutu olarak düşünülür. Bir *ikon*, bir duyu-temsil ilişkisi istenildiği ya da yorumlandığı zaman kullanılan bir işarettir: Örneğin, bir arslan heykeli ikoniktir. Ve son olarak, bir *simge*, karmaşık bir ilişkiler dizisine sahip olan bir işarettir; ancak işaretle işaret edilen nesne arasında doğrudan ilişki ya da benzerlik yoktur. İlişki, genel anlaşma temelinde kurulur ve rastlantısal ya da keyfidir: Örneğin arslan cesurluğun simgesidir.

Edmund Leach bir dizi benzer ayrıma gider, ancak simge ve işareti indeksin alt setleri olarak görür. Leach bununla birlikte işaret terimini, işaretle işaret edilen şey arasındaki ilişkinin metafor [mecaz; eğredileme] temelinde keyfi ya da rastlantısal bir bağlantı olmaktan çok, bitişiklik (bütüne ilişkilenen parça), ve böylece esasen düzdeğişmece türünden *[metonymic]** olduğu "simgeler"e gönderme

* Türkçe karşılığı "düzdeğişmece" olarak önerilen *metonym*, bütünün bölüm, sonucun neden, genelin özel, içerenin içerilen biçiminde gösterilmesi anlamına gelir [ç.].

yapmak için kullanır. Leach için işarete bir örnek, hâkimiyeti temsil eden bir tahttır. Leach bu analitik ayrımları mitos, büyü ve dini içine alan simgesel sistemlerin yapısal analizi için kavramsal araçlar sağlamak amacıyla yapar. Firth'in aksine, iki simge tipi arasında bir ayrıma gider. Bir işaret içsel olan bir ilişkiyi ifade eder, şu anlamda ki, işaret ve simge edilen şey aynı kültürel bağlama ait olup ilişki düzdeğişmece türündendir. Doğal indekslerin aynı türden ilişkiyi zorunlu kıldığını belirtir. Öte yandan bir simge, farklı bir kültürel bağlama ait bir varlığı temsil eder ve ilişki eğretileme türündendir. Leach melodi ile harmoninin, düzdeğişmece ile eğretileme arasındaki karşıtlığın aynını ifade ettiklerini öne sürer.

Leach, simgecilik incelemelerine yönelik çeşitli yaklaşımların değerlendirmesine başlamak için ilginç bir yazardır, çünkü sahip olduğu eklektisizm, onun konu üzerine pek çok çığır açıcı inceleme üretmesine öncülük etmekle kalmaz, yazılarında Durkheimci geleneğin iki ana akımını ya da en azından vurgusunu, yani toplumsal-yapısal ve yapısalcı yaklaşımları birleştirir. Bunların ne dereceye kadar Durkheim'in ampirisist (Radcliffe-Brown) ve akılcı (Lévi-Strauss) yorumlarına karşılık geldiğini söylemek zordur; fakat Leach kendini açık biçimde bu iki yaklaşımı birleştiriyor olarak görür. Bununla birlikte Leach akılcılık ile ampirisizm arasındaki farkın epistemoloji üzerinde değil, incelenen toplumsal yaşamın boyutu üzerinde temellendiğini düşünme eğilimindedir. Akılcılar iddia edildiği üzere fikir ve "düşünce" sistemlerini incelerler, oysa ampirisistler "nesnel olgular" (ekonomi ve toplumsal eylem) üzerinde odaklaşırlar. Bu kıstaslar açısından Marx bir ampirisisttir. Bu tanımlamaların çıkartıldığı Leach'in *Kültür ve İletişim* (1976) adlı incelemesi, "yapısalcı" yaklaşıma bir giriştir ve anlamlı bir şekilde "Simgeleri Birbirine Bağlayan Mantık" altbaşlığına sahiptir.





Bununla birlikte Leach'in Birmanya'nın dağlık kesimlerinin siyasal sistemleri üzerine olan daha önceki incelemesi, simgeciliği çok daha harfi harfine Durkheimci biçimde yorumlar, ancak yine de, Durkheim sosyolojisinin "bütüncü" eğilimi konusunda eleştireldir. Aynı zamanda Durkheim'in kutsal ve dindışı arasında yaptığı ikiliğe ve ritüelin spesifik olarak kutsal bağlamda oluşan toplumsal eyleme gönderme yaptığı önerisine de eleştirel yaklaşmaktadır. Leach, daha çok toplumsal eylemlerin bir süreklilik içinde olduğunu öne sürer. Bir uçta bütünüyle dindışı, bütünüyle işlevsel, yalnızca teknik eylemler vardır; diğer uçta kutsal ve teknik olarak işlevsiz eylemler vardır. Leach bu şekilde görüldüğünde, teknik ile ritüelin, dindışı ile kutsal toplumsal eylem tiplerine değil, hemen her çeşit davranışın boyutlarını işaret ettiğini öne sürer. Bu anlamda ritüel, birey ya da olay hakkında bir şey "söyleyen" simgesel bir bildirimdir; böylece Leach ritüel başlığı altında basitçe iletişimsel olarak düşünülen davranış (el sıkışmak gibi) ile büyüsel-dinsel davranışı birleştirir. Ritüel, simgesel eylemdir ve mitos basitçe onun fikirler alemindeki karşılığıdır. "Mitos ve ritüel özde bir ve aynıdır" diye yazar (1954: 264). Ama ritüel eylem neyi simge eder? Bu soru karşısında Leach oldukça açıktır; toplumsal yapıyı "temsil eder". Şöyle yazar: "Düşüncem, ritüel eylem ve inancın toplumsal düzen hakkında simgesel bildirim biçimleri olarak anlaşılmaları açısından benzer olduklarıdır". Ve devam eder: "Ritüel toplumsal yapıyı açık hale getirir... Ritüelde simge edilen yapı, bireyler ve gruplar arasında toplumsal olarak onaylanmış 'uygun' ilişkiler sistemidir" (14-15).

Fakat özellikle önemli olan nokta şudur: her ne kadar Leach pratik durumlarda toplumsal yapının "kişiler ve gruplar arasındaki güç dağılımı hakkında bir fikirler setinden oluştuğu"nu öne sürse de (4) o, toplumsal yapının bir ideal model olduğunu bilmekteydi ve Kachin toplumu

hakkındaki kitabında, biri feodal hiyerarşi (*gumsa*) üzerinde, diğeri ise parçalı kabile sistemi (*gumlao*) üzerinde temellenen iki yapısal örüntü arasındaki sarkaçsal salınımı anlatır. Bununla birlikte esnek ve değişim içinde görülen "gerçek" Kachin toplumu asla kuramsal biçimde kavranmaya çalışılmaz ve toplumsal yapıdaki değişmeler, Leach tarafından kendi çıkarları peşinde aktif olarak koşuşturan "soyut" bireylerin ürünü olarak görülür.

Ritüel simgecilik ile toplumsal yapı arasında bir uyarlılık öneren bu simgeciliğe yaklaşım biçiminin bir örneği, Leach'in klasik makalesi olan "Sihirli Saç"ta (1958) bulunur. Bu yazı büyük ölçüde bir psikanalist tarafmdan ileri sürülen, cinsel organlar evrensel, ama bilinçdışı olarak saçla ilişkilendirildiği için, saç kesmenin hadımlaştırmanın simgesel biçimi olduğu şeklindeki önerisine (Berg 1951) bir yanıttır. Saç ritüelleriyle cinselliğin kültürel açıdan karşılaştırmalı olarak sıklıkla birbiriyle bağlantılandırıldığını kabul etmekle birlikte Leach, bu tür kavramlaştırmaların "ideal toplumsal kategoriler"le ilişkili kalıplaşmış toplumsal karşılıklar olduğunu vurgular. Etnografik kayıtlarda oldukça yaygın olan aşağıdaki örüntüyü kaydeder:

| | |
|---|---|
| Uzun saç | Kısıtsız cinsellik |
| Kısa, sıkıca bağlanmış saç | Kısıtlı cinsellik |
| İyice traşlanmış saç | Cinsellikten kaçınma |

Leach bu örüntünün toplumsal statüyle ilişkili olduğunu gösterir. Örneğin Birmanyalı pek çok dağ kabilesinin içinde evli olmayan kızların saçları kısayken evli kadınların saçları uzundur. O saç ritüellerinin geçiş ritlerinde bireyin toplumsal sistemde konulmuş aşamalardan geçerek ilerlediğini yansıtarak önemli rol oynadıklarını da belirtir. C. R. Hallpike tarafından daha yakın zamanlarda kaleme





alınmış bir yazı bu düşünceleri geliştirmiş ve saç ritüellerinin cinsel simgeciliğe indirgenemeyeceğini öne sürmüştür. Bunun yerine, uzun saçın sıklıkla bütünüyle ya da kısmen "toplumun dışında" olmakla ilişkili olduğunu ve saçı kesmenin topluma yeniden katılmayı ya da sıkı bir kurallar kodu altında yaşamayı simge ettiği önerisinde bulunmaktadır: "Saçın kesilmesi, eşittir, toplumsal denetim" diye yazar Hallpike (1969: 260-1). Leach'in kendi de Güney Asya'nın iki din adamı tipi olan, Sannyasin ve Brahmin arasında karşıtlık arz eden saç stillerini kaydetmiştir.

Simgeleri toplumsal kategorilerle ilişkili kılan bu, simgeciliğe toplumsal-yapısal yaklaşım, kuşkusuz Leach'in hayvan kategorileri ve toplumsal kategoriler arasında eğretilemeler halinde ifade bulan karşılık gelmeleri ortaya sermeye çalıştığı "Hayvan Kategorileri ve Sözlü Hakaret" adlı yazısında yansıma bulmuştur. Şimdi Leach tarafmdan kullanılan diğer yorum biçimine, yani yapısalcı analize geçmeliyim. Bu yaklaşım da aynı yazıda bulunmaktadır: Leach'in temel tezi tabunun kategori bölünmeleri (özellikle ikili sınıflamalar) arasındaki bir muğlaklığın ifadesi olduğu şeklindedir. Leach'in giriş incelemesi olan *Kültür ve İletişim* (1976) bu düşüncelerin gelişmiş bir halidir ve yapısalcı eğiliminde Lévi-Strauss'un etkisini açık bir şekilde gösterir. "Fikirlerin yapısı" (ritüel) ile "toplumun yapısı" (toplumsal yapı) arasındaki açık bir ayrım daha fazla sürdürülemez; çünkü iki düzey artık "tek bir etkileşen bütün"ün boyutları olarak görülmektedir. Ve vurgu artık simgeciliğin temeli üzerine değil, "simgelerin, onun aracılığıyla birbirilerine bağlandıkları mantık" üzerinedir. Ancak Leach'in daha önceki çalışmalarında bile iki yaklaşım kolaylıkla birbirlerinden ayırt edilemez: Her ne kadar Leach ritüel simgeciliği toplumsal yapının bir yansıması ya da eğretilemesi olarak görmüşse de, toplumsal yapının kendisi bir düzen "düşüncesi", ideolojik sitemin bir boyu-

tu olarak kavranmıştır. Bu önemli bir noktadır, ancak kavramsal düşünceler ile ritüel davranışları her nasılsa ekonomik gerçekliklerden bağımsız olarak değerlendirir: Ya da Leach'in terminolojisini kullanacak olursak, kültürün "iletişimsel" ve "pragmatik" yönleri arasındaki ilişki hiç açıklanmamıştır.

Bu nedenle Leach, kültürü (ya da en azından kültürün esasen simgesel olan yönlerini), Lévi-Strauss gibi, bir iletişim sistemi olarak değerlendirir ve antropoloğun işinin simgecilikte gömülü "mesajın kodunu çözmek", "kültürel formların semantiği"ni incelemek olduğu önermesinde bulunur. Öne sürdüğü üzere simgeler iletişim sırasında anlam bildirdikleri için, Firth'in simgeleri (saç, yiyecek, armağan verme gibi) spesifik ampirik kategorilere oranla tartışmak ve kültürel-karşılaştırma açısından yararlılık sağlayan anlamları göstermek şeklindeki simgecilik yaklaşımına eleştirel bakar. Leach herhangi bir kültürde bu gibi "kodlar"ın potansiyel olarak herhangi başka bir kodun "dönüşüm"ü olduğu (yani onların aynı mesaja işaret ettiği) iddiasını sürdürür. Kültürel formların kodlarını çözmek için, "âdetlerin ne anlama geldiğine karar vermek" (6) üzere, Leach iki temel analitik araç öne sürer.

Birincisi, Leach'in işaret ile simge arasında yaptığı ayrımdan çıkar. Bu, simgeler arasındaki ilişkinin ya içsel ve önsel, ve bu nedenle de düzdeğişmece *[metonymic]* türünden (dizimsel) ya da "keyfi olarak" ilişkili ve eğretileme *[metaphoric]* türünden (çağrışımsal) olduğu önerisidir. Frazer'ın taklit ve temas büyüsü arasında yaptığı ayrımın daha ayrıntılı ve incelikli olarak ele alınmış hali olan bu ayrım, deneyimin farklı düzeyleri (kodlar ya da sınıflamalar) arasında türdeşlikler önerir. Aynı zamanda, yukarıda aktarıldığı üzere, "mesaj"ın, farklı kodlar arasında bir dönüşümünün (çevirisinin) olabileceğini de öne sürer.





İkinci araç, ikili kodlar ile bu karşıtlar arasında aracılık yapan bir üçüncü (muğlak) kategori üzerine vurgu yapar. Geçiş ritlerinin evrensel bir formu olarak önerilmiş olan Van Gennep'in üçlü şeması ve Leach'in tabu üzerine tartışması bu analiz biçiminin tipik örnekleri olarak belirir.

Her iki analiz biçimi birlikte ele alındığında, onların bir "mantık", yani mitosun, büyünün ve simgeciliğin temelindeki yapıyı kuran yapısal ilkeler oluşturduğu önerisine varılır. Toplumsal kategoriler sınıflamaların diğer kodlarıyla aynı statüde ele alındığı için, simgesel sistemde bu tür bir analizin sorunu "anlam"ın bütünüyle biçimsel gibi görünmesidir, çünkü "mesaj" bir içeriğe sahip değildir. Örnek olarak Leach, evli kadının dışevliliği benimseyen babasoylu gruplar toplumundaki muğlak statüsünü belirtir. Diğer taraftan yerel soy grubu açısından, o bir yabancıdır; o "doğal olarak kötü, yabancı bir unsur, cinsel bir nesne, kirli"dir. Ancak buna karşılık soy grubunun sürekliliği ona bağlıdır ve bu nedenle de doğal olarak iyidir ve bir cinsel nesnenin antitezidir. Leach karşıtlıkların uyarlılığını kaydeder:

| | | |
|---|---|---|
| Karı | : | Anne |
| Cinsel | : | Cinsel olmayan |
| Kirli | : | Temiz |
| Günahkâr | : | Günahsız |

Leach bunun Hıristiyan mitolojisindeki Bakire Meryem ile Maria Magdalena (Havva) arasındaki karşıtlığın bir benzeri olduğunu kaydeder. Fakat açıktır ki, bu mitoslar yalnızca somut, canlı ilişkiler bağlamında bir anlama sahiptirler. Mesaj kesin olarak, kadınların bu gibi toplumlardaki muğlak statüsüdür ve mitoslar ile kirlilik inançları sadece gerçek çelişkileri ifade eder ya da bunları düşüncede giderme girişiminde bulunur.

Bu analiz tipinin dalıa başka bir sınırlılığı da şudur: İkili karşıtlıklar üzerindeki vurgu, pek çok simgenin yalnızca karmaşık bir hiyerarşiyi yansıtmakla kalmayıp sıklıkla tüm bölünmüşlüklerin mutlak birliğini de (Dogon simgeciliğinde ya da yin-yang bölünmesinde olduğu gibi) ifade ettiği gerçeğinin üstünü örtmektedir.

Eşit ölçüde yetersiz olan başka bir nokta, Leach'in kutsal kavramını ele alış biçimidir. Bir yandan terim tüm toplumsal ilişkilerin simgesel boyutuyla eşitlenir: Diğer taraftan, ikili sınıflamalarda bir arabulucu kategori olarak görülür.

Fakat Leach'in önerisinde ilginç olan, simgelerin yahtılmış bir halde anlaşılamayacağı ve bazı ortak simgesel temalar olsa da, evrensel bir simgeciliğin olmadığı düşüncesidir. Simgeler her zaman potansiyel olarak çok anlamlıdır ve onlar yalnızca bir setin parçası olarak diğer simgelerle karşıtlığa sokulduğu zaman anlam kazanırlar. O halde simgeciliği anlamak, spesifik bir etnografik bağlamı keşfetmektir ve Leach, bu bakımdan erken dönem İbrani kültürünün pek çok ilginç analizini yapmıştır. (1969, 1983)

Leach'in yazdıklarını tartışmaya açarken, simgecilik üzerine incelemelerde karşımıza çıkan, ikisi de Durkheimci düşüncenin "simgeci" boyutundan çıkmış olan birbirine karşıt iki yaklaşımı tanımlamaya çalıştım. Bunlardan birincisi, verili bir simge sisteminin içinde yer alan temel biçimsel yapıları ya da örüntüleri belirlemeye girişen yapısalcı yaklaşımdır. Böylesi bir analiz Beidelman'ın (1973) çalışmalarında olduğu gibi ampirisist eğilime sahip olabilir ya da Leach ve Lévi-Strauss'da olduğu gibi odağı daha akılcı ve biçimsel olabilir.

İkincisi simge sisteminin bir boyutuna ya da cephesine kuramsal öncelik veren, çünkü toplumsal yapıyı çeşitli simgesel kodların temeli olarak alan toplumsal-yapısal





yaklaşımdır. Yine böylesi bir yaklaşım da, Douglas'ın yazılarında olduğu gibi (ki bu altbölümde biraz sonra tekrar tartışmaya açacağım) ampirisist bir eğilime sahip olabilir, ya da toplumsal yapının kendinin ideal bir düzen olduğu hissinden hareketle daha akılcı da olabilir. Ya da, Lévi-Strauss'un iyi bilinen deyişiyle ortaya konulduğu üzere, "Toplumsal yapının ampirik gerçeklikle hiçbir işi yoktur, fakat onu takiben inşa edilen modellerle vardır" (1963: 279). Leach'in Kachin çalışması bu yaklaşımı örnekler.

Her iki yaklaşım da, simgecilik üzerine yakınlarda çıkan çalışmalarda örneklenmiştir. Yapısalcı yaklaşıma, oldukça sınırlı olsa da bir örnek, Roy Willis'in *İnsan ve Hayvan* adlı hayvan simgeciliği üzerine olan çalışmasıdır. Willis kendi iddiasıyla bir yapısalcıdır ve bu çalışmada üç Afrika topluluğunun, Nuer, Lele ve Fipa'nın karşılaştırmalı analizini yapar. Onun temel öncülü, insanlar biyolojik bir kalıtıma sahip oldukları için hayvanların neredeyse evrensel olarak insan kültürü için derin bir simgesel anlam taşıdıklarıdır. Belirttiği üzere, "Hayvanlar bu büyük simgesel role özellikle uygun görünmektedirler, çünkü... kendilerini insan düşüncesinin iki asli ve kutupsal biçimlerinin, düzdeğişmece ve eğretilemenin ifadesine sunar" (1974: 128). Yani hem insan yaşamının belli boyutlarını temsil etmede (varoluşsal ve normatif) hem de Willis'in en üst değer, "yaşamın anlamı" olarak tanımladığı şeyi ifade etmekte alışılmadık derecede uygun simgelerdir. Willis her ne kadar yapısalcı bir terminoloji kullanırsa da bu tür bir analiz Lévi-Strauss ve Leach'in biçimsel analizlerinden çok farklıdır. Willis simgeciliğe yapısal olmaktan çok kriptolojik [şifreçözümsel] bir yaklaşıma sahiptir ve dahası, simgelerin "anlam"ını Beidelman'ın öne sürdüğü "üstünkörü genelleştirmeler"den ibaret olan şeye (1975: 329) ("yaşa-mın anlamı"na) ilişik görmektedir. Willis, bir şekilde üç kültürün her birinin simgeciliğini analiz ederken, hiç de şaşırtı-

cı olmayan tartışmasını bütünüyle tek bir insan-hay-van biçimci tema üzerinde merkezileştirir: Nuerler ve sığırlar, Leleler ve pangolin ve Fipalar ile kutsal piton. Bu kitabın eleştirel değerlendirmesinde Beidelman'ın kaydettiği gibi (1975), böylesi fazlasıyla dar bir yaklaşımdır ve bu kültürlerin her birinin sergilediği zengin ve karmaşık simgeciliğe haksızlık etmektedir. Willis'in çalışması yalnızca simgeciliği ritüel sistemin parametreleri içinde anlama girişiminde bulunmasına bağlı olarak yapısalcı diye nitelenebilir, çünkü yöntem bakımından o, derin bir şekilde antiyapısalcıdır.

Willis tarafından derlenmiş olan *Simgeciliğin Yorumu* (1975) başlıklı bir sempozyum bildirileri kitabındaki yazıların pek çoğu yapısalcı yaklaşımın daha övgü dolu örneklerini sunar; yine de onların hepsi simgeciliği bir anlam sistemi olarak görme eğilimindedir ve analizi toplumsal yapıya dayandırır. İki örnek kısaca ele almaya değer. Yapısalcı bir perspektif, Sherry B. Ortner'in, indirgemeciliğin her biçiminin simgecilik analizinde yararlı olacağı düşüncesini açıkça reddettiği, "Tanrı'nın Bedenleri, Tanrı'nın Yiyeceği: Şerpa Ritüeli Üzerine Simgesel Bir Analiz" (1975) başlıklı katkısında belirir. Şöyle yazar: "Eğer ritüeli tam olarak anlarsak, anlamın toplumsal ya da kültürel ya da psikolojik boyutunun önceliği şeklinde kesin bir iddiayla ortaya çıkamayız" (167). Toplumsal düzeni (simgeler aracılığıyla ifade edilen) kuramsal bir temel gerçekliğin içine yerleştirerek dini "anlam sorunları"nı çözen bir metasistem olarak tanımladığı için onun analizi yalnızca dinsel simgecilik sisteminin bir tekrarı olabilir. Böylesi bir analiz ilgi çekicidir ve Şerpa ritüelinin betimsel olarak anlaşılması için açıkça gereklidir, fakat bu bir yorum değildir. Her ne kadar o, yönünü Clifford Geertz'in (1975) yazılarından tayin etse de, Geertz'in reddettiği bir şeyi yapar, yani kültürü "sadece simgesel bir sistem" olarak değerlendirir.





Aynı derlemeden çıkan ikinci yazı, her ne kadar yine yapısalcı bağlamda düalistik bir sistemin analizini önermekteyse de, simgeciliğe ilişkin toplumsal-yapısal bir temel olduğunu da ifade eder. Bu, Rosaldo ve Atkinson'un, Kuzey Luzan'ın Ilongot halkı arasında cinsel ayrımla ilişkili simgeciliği araştıran "Avcı Erkek ve Kadın" (1975) adlı denemeleridir. İki asli ekonomik etkinlik olan avcılık ve toprak ekimiyle ilişkili okuma üflemelerin bir analizinde onlar cinsiyet bağlantılı ve asimetriyle birlikte tamamlayıcı mahiyette simgesel bir karşıtlık olduğunu öne sürerler. Bu "simgesel koşutluk" kabaca aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

| | |
|---|---|
| Orman | Bahçe |
| Erkekler | Kadınlar |
| Av Eti | Pirinç |
| Savaş | Analık |
| Avcılık | Ekim |
| Hayat alma | Hayat verme |

Bu ikilik, örnekleri gelecek bölümde tartışmaya açılacak olan diğer pek çok kabile kültürlerinde bulunana birçok bakımdan benzerdir ve Rosaldo ve Atkinson, onun Güneydoğu Asya'daki çoğu toplulukta da bulunduğunu kaydederler. Fakat simgesel ikiciliklerin analizlerini öneren pek çok yazarın aksine (ikili karşıtlık bu gibi yazarlar için yapıdır), Rosaldo ve Atkinson "cinsiyetler simgeciliğinin soyut ve evrensel simgesel temaları keşfetmek için uygun bir zemin olduğu"nu işaret ederler (43). Willis bunu, kozmolojik sistemlerin dikkatlice incelenmesi yolunda cinsel ayrışımın her yerde bir metaforik temel sağladığının ifade edilmesi olarak yorumlar. Bu, aynı derleme içinde Needham'ın yalnızca belli toplumların (evlilik bağları sıkı kurallarla belirlenenler) birbirini tamamlayıcı karşıtlıkla-

rın yaygın bir uyumuyla karakterize edildiklerini ileri sürdüğü yorumuna varan Fox'un (1975: 118), "İkili Kategoriler ve Asli Simgeler Üzerine" başlıklı yazısında önerdiklerine karşıt bir şekilde işler. Gerçekte bunun tam tersini ileri sürmek isteyen Needham'ı benim okumam böyle değildir (krş. Needham 1972: 156). Goody'nin belirttiği gibi, kavramsal sistemlerin ikili temeldeki analizlerinin pek çoğu, sıkı kurallara dayalı sistemlerden yoksun olan Afrika topluluklarına ilişkindir (1977: 62). Fakat önemli olan nokta, Rosaldo ve Atkinson ile Fox'un önerilerinin simgeciliğe toplumsal-yapısal bir yaklaşım sergilemesidir. Her ne kadar Rosaldo ve Atkinson cinsel ayrım, üretim ve simgecilik arasındaki ilişkinin hiç de basit olmadığını işaret etseler de, simgeciliğin erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiler hakkmda simgesel bildirimler olarak anlaşılabileceğini söylemek ister gibidirler. Onların açtıkları tartışma bu nedenle büyük ölçüde bir toplumsal-yapısal yaklaşım kılığında karşımıza çıkar.

Bu son yaklaşımı daha ayrıntılı olarak Mary Douglas'ın yazılarına geri dönerek inceleyebiliriz; çünkü onun *Doğal Simgeler* başlıklı çalışması, simgeciliğe toplumsal-yapısal yaklaşımın açık, belirsizlikten uzak bir örneğidir. Hem Leach hem de Douglas, daha önceki çalışmalarında toplumsal-yapısal ve yapısalcı yaklaşımları birleştirmişlerken, Leach, Lévi-Strauss etkisinde giderek yapısalcılığa daha yakın bir noktaya gelmiş, buna karşın Douglas, Lévi-Strauss'u benimsememiş ve Durkheim'in simgeci formülasyonlarını sürdürmüştür. Onun Lévi-Strauss'a yönelik eleştirisi, her ne kadar simgeciliğin analizi için değerli bir teknik sunmuş olsa da, Lévi-Strauss'un analiz biçiminin yalnızca temel evrensel yapıları gösterdiği ve kültürel çeşitlilik hakkında bize çok az şey söylediğidir. Douglas için, önemli olan "simgesel davranışın altında yatan yapılar"ı göstermektir. Yazdığı üzere, "Simgelerin yapısal analizi,





bir şekilde rol yapısı hakkında bir hipotezle ilişkili olmak zorundadır" (1970a: 95).

*Doğal Simgeler*, Douglas'ın daha önceki çalışmalarının hem bir eleştirisi hem de geliştirilmiş halidir. Fakat *Saflık ve Tehlike*, kirlilikle ilgili düşünceleri bir düşünce yapısına referansla yorumlamaya çalışırken, sonraki çalışmada yapısalcı analizin bu biçimi geride bırakılır ve Douglas'ın asli odak noktası yapısal korelasyonları ya da simgesel örüntülerle toplumsal deneyimlerin uyumunu belirlemek olur. "Simgesel sistemin karakteri ile toplumsal sisteminki arasındaki eğilimlere ve korelasyonlara bakmalıyız" diye yazar (12). Böylesi bir yaklaşım pek çok önemlı noktayı öne sürer.

İlkin, toplumsal yaşam çeşitlilik sergilediği için hiçbir evrensel simge örüntüleri olamaz. "Doğal simgeler" arayışı, bu nedenle, eğer saçma değilse, yalnızca ödülsüz/karşılıksız olabilir, diye yazar (11).

İkinci olarak, *Saflık ve Tehlike*'nin genel teması olan yazısız insanların simgesel kodlarının birleşmiş durumda olduğu düşüncesi burada ampirik açıdan geçersiz sayılarak terk edilir ve Douglas kozmolojik düşüncelerdeki çeşitlilikleri açıklamaya girişir.

Üçüncü olarak, Douglas tüm insan kültürlerinde "deneyimin tüm düzeylerinde uyumu başarmaya dönük bir itki" bulunduğunu ve beden simgeciliği ve kozmolojiyle toplumsal yapı arasındaki ilişkinin sorunsuz ve sadece "düşünümsel" olduğunu varsayar.

Dördüncü olarak, Douglas simgeciliğin temellerini tartışmaya açtığında, bir "ideal" düzen ve "model" ya da simgesel sistemin bir parçası olabilen toplumsal yapıyla güç ilişkileri arasında bir eşitlik kurar. Bu nedenle o, toplumsal yapıya ampiririst bir bakış açısı benimser, ki bu sorunludur.

Douglas, çalışmasına Hıristiyanlığın içinde yaygın olan genel ritüel karşıtı eğilimler üzerinde durarak başlar; bu eğilimler çeşitli biçimlerde ifade edilmektedir: Uyumcu tutumun boş simgeleri sayılan dışsal ritüel formların küçümsemesinde; dinsel deneyimin içselleştirilmesinde; daha "seküler" bir yönelime doğru hareketinde. Dine böylesi bireyci olan ve ritüalist olmayan bir yaklaşımın ibadetin diğer biçimlerinden üstün değil, fakat daha çok özel tipte bir toplumsal yapının ifadesi olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Bunun tersi olan, yazısız insanların dininin büyüsel ve tabu-baskın bir din olduğu ve insanlık tarihinin büyünün giderek düşüşünü sergilediği görüşü de aynı derecede yanlıştır. Mbuti gibi karmaşık/ayrıntılı ritüel ya da kozmik kategorilerden yoksun olan yazısız toplumlar ve Basseri göçerleri gibi seküler ve dindışı olarak tanımlanabilecek diğerleri vardır. Ritüelin karmaşıklık derecesinin ve kozmolojinin tipinin toplumsal deneyimin özgül bir biçiminin ürünü olduğunu ve kent yaşamı ya da modern bilimle hiçbir bağlantısının olmadığını öne sürer.

Dilbilimsel kodlar ile aile otoritesi tipleri arasında bir bağlantı olduğunu öne süren sosyolog Basil Bernstein'in kuramını geliştiren Douglas, birey üzerindeki toplumsal kısıtlayıcıların değişken bir ölçeği olduğu şeklinde bir önsel ortaya atarak, "ilişkilerin sabit ilkeler tarafından yapılandırılmadığı tümüyle kişisel bir biçimini" yapılanmış "konumsal" aileye eşdeğer bir toplumsal denetim sistemiyle karşıthğa sokar. Berstein gibi Douglas da, kişisel terimini en üst derecede toplumsal bir durumu tanımlamak için kullanır; çünkü Douglas'ı alıntılarsak, "hisler ve soyut ilkeler sisteminin mahkûmu" olan kişi kendini toplumsal kısıtlamalardan, statünün gerektirdikleriyle denetlenen birinden daha fazla özgürleştirmiş değildir. Bununla birlikte Douglas, artan toplumsal denetim üzerine iki ölçek, "grid" ve "grup" olarak adlandırdığı iki değişken toplumsal boyut geliştirmekte ısrar eder.





Grid "düzen, sınıflama ve simgesel sistem"e gönderme yapar ve bir kültürün simgesel sisteminin düzenlenme, şifreleme ve böylece de tutarlı bir dünya görüşü tesis etme derecesini yansıtır.

Öte yandan grup, bireyin toplumsal ilişkiler tarafından denetlenme derecesini yansıtır; bir örgü gibi sıkıca birbirine bağlı bireylerden oluşan grup, güçlü bir grup oluşturur (83).

Douglas başlangıçta bu değişkenleri birbirinden ayrı tutar ve özgül kültürlerin kadran biçimli bir şema halinde planını çıkartmaya girişir. Çalışmasının farklı edisyonlarında bu kadranlar, dolayısıyla da grid sözcüğünün anlamı değişiklik gösterir, ancak Douglas özde spesifik kozmolojik düşünceleri değişik türden toplumsal zorlamalarla ilişkilendirme girişiminde bulunmaktadır. Temel örüntüler ve karşılıklı ilişkiler aşağıdaki gibidir.

1) Kamusal bir sınıflamanın olmadığı ve toplumsal gruplaşmaların akışkan ve esnek olduğu, böylece de birey üzerinde az sayıda toplumsal zorlamanın bulunduğu durumlarda zorlayıcı ve ritüelci olmayan bir kozmoloji doğar. Dinleri dışsal bir işaret taşımayıp içsel bir hissedişten çıkan Mbuti topluluğu bu biçimin tipik örneğidir.

2) Birey üzerinde güçlü toplumsal denetimle katmerlenen, "yüksek sınıflama"nın bulunduğu karşıt durumda kozmoloji düzenleyici olma eğilimindedir; otorite ve simgelerine yönelik rutinleşmiş bir dindarlık ve talihsizliklerin ahlâki hatalar [günahlar] için ceza olduğu inancı vardır. Tallensi topluluğu bu tipin bir örneğidir.

3) Küçük-bağımlı cemaatlere sahip toplumlara özgü "grubun güçlü, fakat gridin zayıf olduğu", ancak otoritenin iyi tanımlanmayıp genel bir uyumlu sınıflama eksikliğinin görüldüğü durumlarda, Douglas'a göre "büyünün hâkimiyet kurduğu" kozmolojiler bulunur. Burada inanç sistemi ikicidir ve iç ile dış, iyi ile kötü arasında keskin bir

ayrım vardır. Cewa ve Yao toplumları bu tipe örnek oluştururlar. Douglas'ın "Kötü Sorunu" başlıklı bölümü, bu tipi ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açar ve Dışlayıcı Kardeşlik gibi örgütlerin inanç ve ethoslarında nasıl benzeri bir örüntüyü ifade ettiğini belirtir. Güçlü bir grup kimliği hissi vardır (birliğin içindeki, ruhen birleşmiş olan herkes azizdir), fakat içsel yapılar eksiktir ve buna tekabül eden ikici bir kozmoloji mevcuttur. Douglas'ın yazdığı gibi, "Tanrı'nın ve şeytanın kozmik anlaşılma şekilleri; iç ve dış; içerideki temizlik, dışarıdaki çöküntü; açık şekilde belirlenmiş üyeliğe ve iç rollerde karışıklığa sahip küçük gruplarla ilişkilendirilen düşünceler kompleksi burada yer alır" (144).

4) Son olarak Douglas'ın "güçlü grid" olarak tanımladığı Yeni Gine'deki "büyük-adam" olgusu ve rekabetçi bir toplumsal ethos ile karakterize edilebilecek toplumsal bir durum vardır. Burada kozmoloji, esasen seküler ve pragmatiktir.

Fakat Douglas, kozmolojik düşüncelerin sistematik olarak toplumsal yaşam örüntülerine ilişik olmakla kalmadığını, "denetimin toplumsal ve bedensel dışavurumları arasında bir uyum"un da mevcut olduğunu öne sürmektedir. Fiziksel beden bir toplumun mikrokozmosudur, diye yazar. O halde "iki beden" vardır ve bu nedenle de doğal davranış diye bir şey olamaz (Douglas burada Mauss'u izler gibidir); çünkü toplumsal beden fiziksel bedenin algılanma biçimini belirler. Bedenin, bilinmesini sağlayan toplumsal kategoriler tarafından her zaman değişime uğratılan fiziksel deneyimi, özel bir toplum düşüncesinin ağırlığını taşır" (93). Şöyle devam eder (bu cümle onun tezinin en zor kısmını oluşturur): "Daha az yapılanmış durumda olmak, gayriresmiyete daha fazla değer atfedilmesini, aklı terk etmeye ve panik, çılgınlık hallerini izlemeye daha fazla eğilim duyulmasını, bozulmuşluk ya da çürümüşlükle-





rin bedensel dışavurumlarına izin veren daha geniş bir alanı beraberinde getirir" (103). Bu, onu daha önce tartışmaya açılan toplumsal değişkenleri inceltmeye ve artan toplumsal denetim üzerine tek bir ölçek ile ona tekabül eden bir simgecilik önermeye yöneltir.

Böylesi bir şema Douglas'ın, biri denetim diğeri kendinden geçme [vecd/cezbe hali] olan iki din formunu bir öncül olarak ortaya atmasına ve bu ikincisinin (ki cin tutması kültlerinde, Pentekostal [çok duygusal ayinleri ve tutucu dinsel akideleri olan Hıristiyan] mezheplerde ve milenyal [binyılcı] hareketlerde örneklerini bulur) anomik ya da yapılanmışlıktan yoksun toplumsal durumların bir yansıması olduğunu ileri sürmesine öncülük eder. Her iki biçimin karakteristikleri aşağıdaki tabloda gösterilmektedir. Lorna Marshall'ın (1969) !Kung topluluğu üzerine ve Calley'in (1965) Batı Hindistan Pentekostalleri üzerine yazıları Douglas'a şu argümanında kullanacağı örnek mezhepleri sağlar; "toplumun yapısı ne kadar zayıf olursa trans hali... daha fazla kabul görür ve arzu edilir olacaktır. ... İnsanları bedensel denetimin gevşekliği durumunda uygun ifade biçimleri aramaya iten, güçlü toplumsal eklemlenmenin yokluğu, grup ve gridin gevşekliğidir" (114).

*Douglas tarafından önerilen iki din formu*

| | Coşma koşulları (Vecd/Cezbe) | Ritüalizm koşulları (denetim) |
|---|---|---|
| Toplumsal boyut | Grid ve grup tarafından zayıf denetim: Benlik ve toplum farklılaşmış değil | Güçlü kontrol ve yüksek sınıflama: Toplum farklılaşmış ve benlik üzerinde yüceltilmiş |
| Simgesel düzen | Yaygın simgeler: Büyü ya da ritüel farklılaşmayla ilgilenilmez; bilinç kontrolu yüceltilmez | Sıkıştırılmış simgesel sistem: simgesel edimlere büyünün etkililiği atfedilir; simgeler bilinç denetimine yüce bir değer biçer. |

Bu, Douglas'ı cin tutması ya da milenaryanizm gibi olguları yoksunluk ve baskı temelinde anlamaya çalışan tüm kuramlara karşı savlar ileri sürmeye yöneltir. Örneğin geleneksel Navaho kültürünün "aşırı ritüelciliği"ni onların sıkıca örülmüş topluluk yaşamının bir işlevi olarak tanımlar ve Peyote kültünün doğuşu onların yoksulluğunun ve bir pazar ekonomisi içerisinde yeterlice yer alamamasının (ki Douglas bunu kabul eder) sonucu olmaktan çok, topluluğun krizinin ve kişisel yaşamda ortaya çıkan bir "atomizm"in yansımasıdır. Burada Protestan Reformasyonunun çarpıcı bir küçük ölçekli modeli ortaya çıkmaktadır diye yazar. Bu tezi desteklemek için Londra'daki İrlandalı göçmen işçilerin (Kenef İrlandalılar) dinini tartışmaya açarak, onların her ne kadar kendilerini güvensizlik içinde hissetseler de, yine de Katolisizm'in ritüalistik biçimine sıkı sıkı sarıldıklarını öne sürer. Cin tutmasıyla ilişkili kültleri tartışmaya açtığımda bu konuya döneceğim.

Douglas'ın tezinin geri kalan kısmı, onun beden simgeciliği ile kozmolojik örüntülerin toplumsal yapının bir yansıması olduğu şeklindeki tezinin geliştirilmiş halidir. En ilginci, iki avcı-toplayıcı topluluk olan Mbuti ve Hadza arasında yaptığı karşıtlaştırmadır. Mbuti kirlilikle ilgili hiçbir kavramlaştırmaya sahip değilken, Hadza erkekleri adet kanıyla temastan korku duyarlar ve Douglas bu karşıtlığın her iki kültürün toplumsal örgütlenmesinde yansımasını bulduğunu öne sürer. Mbuti hem toplumsal kategoriler hem de gruplar bağlamında çok akışkan bir toplumsal yaşama sahipken, Hadza güçlü bir şekilde belirlenmiş cinsel ayrışmaya sahiptir. Yine Douglas kirlilik inançları olarak ifadelendirilen simgecilik ile toplumsal yapı arasında bir uyumun bulunduğunu vurgular.

Douglas'ın genel tezi her ne kadar toplumsal yapı ile simgecilik arasında birebir karşılıklılık olduğu temel varsayımına dayanırsa da, onun milenaryan hareketler üzerine





olan tartışması, bunların yapıya karşı bir tepki olarak vücut bulduğunu ileri sürer. Çünkü "toplumsal *grid*'in yapısının sıradan insanlar kitlesini milenaryan hareketlere eğilimli hale getir"diğini ifade etmektedir; ya da tekrar etmek gerekirse: "Her türden kategorinin tahribi, *grid* tarafından aşırı yapılanmış toplumsal yaşamı aynen kopyalayan simgesel bir edim, insanları her zaman yapılanmamış kişisel deneyimleri değerli saymaya ve tüm mevcut yapı formlarını savurup atacak felâket getiren bir olaya inanç beslemeye iten bir deneyimdir" (169). Böylesi bir yorum, onun genel hipotezine karşı işler gibi görünmektedir.

Douglas'ın cin tutması kültlerine yaklaşımı, özellikle Ioan Lewis tarafından güçlü bir şekilde savunulan işlevselci yaklaşımla karşıtlaştırıldığında kaçınılmaz olarak pek çok tartışmaya hayat vermiştir. Burada bu tartışmayı kısaca inceleyebiliriz.

Ioan Lewis'in *Coşkucu Din* adlı önemli çalışması, işlevselci gelenek içinde şamanizm ile cin tutmasının sosyolojik bir yorumunu sunan güçlü bir girişimdir. Amacı, belirttiği üzere, "dinde coşkucu vurgunun gelişmesini teşvik eden özel toplumsal ve diğer koşullar"ı ayırmaya çalışmaktır (1971: 28). Bu, Lewis'i din incelemeleri konusunda alternatif yorumlar önermiş kuramcılar hakkında bazen eleştirel, bazen de küçümseyici yorumlar yapmaya yöneltir. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan dinin bilime benzer olup olmadığı tartışması, Lewis tarafından halihazırdaki sosyolojik inisiyatifin "yoksunluğu"na işaret olarak düşünülür ve Lévi-Straussçu yapısalcılık ile bilişsel antropoloji, toplumsal bağlamı gözardı etmekle eleştirilir. Lewis, dini "kendine ait bir hayatı olan" kendinde bir şey olarak değerlendiren bu gibi analizlerin, teolojik bir perspektifle ve büyü konusundaki çağdaş ilgiyle uyarlılık içinde olduğu kanısındadır. Lewis dinsel kültür ile onun içerisinde yer aldığı "toplumsal çevre" arasında güçlü bağlar bulundu-

ğunda ısrar eden ve bu bağları araştıran Durkheimci bir yaklaşımdan yana savlarla ortaya çıkar.

Lewis karşılaştırmalı incelemesinde cin tutması kültlerinin iki ana tipe ayrılabileceğini, ancak bunlar arasındaki ayrımın mutlak olmadığını ve tarihsel olarak birinin diğerinden gelişebileceğini öne sürer.

Bir yandan Lewis'in "çevresel" cin tutması kültleri olarak adlandırdıkları vardır. Hıristiyanlık, İslam ya da Buddhizm gibi daha hâkim bir ahlâk diniyle birlikte var olan cin tutması kültleri vardır. Diğer yandan, "merkezi" cin tutması kültleri, ana din formunun cin tutması ritlerinde odaklaştığı durumlarda ortaya çıkar. Tunguzlar arasında olduğu gibi, bu kültlere spesifik biçimde şamanizm olarak gönderme yapılır ve bunlar kabile topluluklarında oldukça yaygındır.

Belirttiğimiz gibi Mary Douglas, ritüeli esasen toplumsal düzenin simgesel bir kopyası olarak görmektedir. Dolayısıyla, onun anladığı şekilde trans halleri ve cin tutması, ilişkilerin gevşekçe yapılandığı ve akışkan olduğu bir toplumsal durumu ifade ediyor biçiminde değerlendirilir. Kung'lar ve Batı Hindistan tutucu mezhepleri, onun bu tezine örnekler olarak alınır. Bu, onu Lewis'inki de dahil olmak üzere cin tutması ve benzeri kült hareketlerini yoksulluk bağlamında açıklayan kuramlara karşı güçlü bir polemik yaratmaya yöneltir. Öte yandan Lewis, cin tutmasına alternatif bir kuramla ortaya çıktığında bir kuramsal anahtar olarak "anomi" kavramına karşı hoşnutsuzluk sergilemekte ve daha yakın zamanlardaki bir çalışmasında, Douglas'ın kuramını sert bir şekilde eleştirerek, "dinselliğin coşkucu tarzı tipik olarak yapı yokluğuna değil, onun saldırgan aşırılıklarına bir karşılık" olduğu sonucuna varmaktadır (1977: 12). Lewis'in Douglas'ın kuramına, özellikle de onun dinsel deneyim ile toplumsal yapı arasında doğrudan bir uyum olduğu varsayımına yönelik eleştirisinde bir dereceye kadar geçerli ve ikna edici bir yan vardır; ancak (Lewis'in kabul ettiği gibi) bütün kültürlerde deneyimin farklı düzeyleri arasında belli bir uyarlılık bulunduğu gerçeğinin ışığında, Douglas'ın hipotezini fazlasıyla aşırı bir basitleştirme olarak reddetmek yararsızdır. Douglas'ın yaklaşımını, Eliade'ın arketipik örüntülerin karakterize edilmesini içeren ve Douglas'ın simgeci yaklaşımından oldukça farklı olan kuramsal yönelimiyle eşitlemek de aynı şekilde yanlıştır.





Lewis'in yaklaşımı, Şamanizmi ve cin tutması kültlerini esasen "ezilenlerin dinleri" olarak görmektir. Çevresel tutulma kültleri, onun görüşüne göre, siyasal etkiden yoksun insanlara (özellikle kadınlara) "toplumda kendilerine reva görülen konumlarının sınırlayıcı bağlarından geçici de olsa sıyrılıp çıkarlarını artırma ve şanslarını çoğaltma" imkânı veren "protest kültler"dir (1971: 127). Lewis merkezi tutulma kültlerini tartışmaya açtığında, benzeri bir yorum önererek coşkucu eğilimi dış baskıya bağlar. Akawaio Yerlileri ya da Sibirya'nın Tunguzları gibi halkların neden tutulma kültlerine sahip olduklarını açıklayan etkenler arasında, Lewis, "toplumsal grupların küçük ve sürekli [inişli çıkışlı] dalgalanma halinde olduğu ve genel bir düzensizliğin alabildiğine yaygınlık gösterdiği yerlerdeki ağır ve kapsamlı fiziksel ve toplumsal baskıların varlığı"nın da bulunduğunu öne sürer. Bu şekilde, hem merkezi hem de çevresel coşkucu kültler, "şiddetli baskıların varlığını ifade eden dinsel dışavurma biçimleridir. Çevresel kültlerde bu baskılar topluluğun sıradan üyelerinin maruz kaldığı zulümlerden kaynaklanır. ... Merkezi coşkucu dinlerde zorlamalar, bir bütün olarak toplumun dışından gelir" (175-6). Böylece, Lewis'in yazdığı gibi, coşkunluk hali sonuç olarak, "insanın kaderinin efendisi olduğu"nu ileri sürer.

Fakat Lewis baskı ile düzensizlik arasında yakın bir ilişki olduğunu ifade eder ve "toplumsal düzenliliğin coş-

kucu dışavurumdan çok ritüelden yana bir vurguda bulunduğu"nu işaret eder (175); böylece, belki de Douglas'ın kuramıyla Lewis'in işlevselci yaklaşımı arasında sanıldığı kadar büyük bir uçurum yoktur. Fakat bir genel kuram olarak Lewis'in "yoksunluk, bıkkınlık ve hoşnutsuzluk" üzerindeki yorumcu vurgusu bizi pek çok sorunla başbaşa bırakır. Douglas'ın dinsel ifade biçimleri coşkucu olmaktan çok ritüalistik olan yoksun toplumsal gruplar olabileceği önerisi, reddedilmek yerine araştırılmalıdır. Ve Lewis'in geliştirdiği, merkezi tutulma kültlerinin yorumlanmasında üzerinde durulması gereken asli etkenin çevresel baskı olduğu önerisi de sınanmalıdır. Lewis'in tanımladığı çetin çevresel koşullar ışığında, Somali topluluğunun merkezi Şamanistik kültlere sahip olması gerekmez mi? Eğer Kunglar, Mbutiler ve Andamanlılar, kendileri üzerine yapılan etnografik değerlendirmelerin gösterdiği gibi (Katz 1982; Turnbull 1965; Radchffe-Brown 1964) gayet iyi koşullar altında yaşıyor, geçimlerini kolayca sağlıyorlarsa, bu durumda onların dinsel örüntülerinin coşkuculuktan uzak olması gerekmez mi? Cin-tutmasıyla uğraşmasalar da !Kung'ların kendinden geçme uygulamaları açıkça Şamanistiktir. Bu avcı-toplayıcı topluluklar, Lewis'in analizinde nereye oturmaktadır? Merkezi tutulma kültleri (Şamanizm) çevresel koşullar açısından geniş bir çeşitlilik dahilinde ortaya çıkmakta gibi görünmektedirler ve bunların tümünde, Eskimolar ve Sibirya çoban toplulukları örneklerinde karşımıza çıktığı üzere, "şiddetli baskılar"ın bulunması söz konusu değildir. (Bu konuların daha fazla tartışılması için krş. Morris 1981b ve Rayner 1982.)

Daha yakın tarihli yazılarında (1982b) Douglas, *Doğal Simgeler*'de ifadesini bulan genel düşüncelerini geliştirmiş ve her ne kadar ana ilgi odağı hâlâ (şebeke ve grup bağlamında düşünülen) toplumsal deneyim ile kozmoloji arasındaki ilişki üzerinde olsa da ve bunu bir karşılıklılık ilişkisi olarak görse de, etnometodolojik bir yaklaşımı daha çok vurgulamıştır. Öne sürdüğü üzere, insan özneyi analizin içine yerleştirme ihtiyacı vardır; ancak birey esasen burjuva anlamda (rekabetçi, karar alıcı, özerk, manipüle edici, müzakereci), bütünüyle düşük düzeyde *grid*'nin mevcut olduğu toplumsal bir çevrede (bireycilik) düşünülmekte gibidir. Dumont'un belirtmekte olduğu üzere, o, kendi kültürünün "metafizik koltuğu"nda oturmaktadır (1975: 339). Önerdiği tipolojik yaklaşıma sempati duymadığımı kabul etmeliyim; çünkü analiz biçimi ve sunduğu etnografik örnekler bana oldukça sorunlu görünmektedirler. Dauglas, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi, bir zamanların toplumsal sözleşme kuramcıları tarafından ifade edilmiş olana benzer tarzda yorumlar; ya yararlı olamayacak kadar kaba ya da basitçe geçersiz olan genellemeler yapar (örneğin Mbutiler doğal dünyaya karşı yumuşak bir tutuma sahip olabilirler, fakat kapitalist girişimci ve aşırı bireyci böylesi bir tutuma sahip olamaz gibi); serbest pazar kapitalizminin ideolojisini onun gerçekliğiyle karıştırma hatasına düşer; analitik olarak (*grid* ve grup bağlamında) tanımlanmış toplumsal bağlamı spesifik toplumsal formasyonlarla bir araya getirme eğilimi gösterir. Bizzat kabul ettiği "doğal simgeler"in "izlenimci" doğası, daha sonraki yazılarında da eşit derecede mevcuttur; yine de diğer araştırıcılar, onun önerilerini "*grid*-ve-grup" analizine atıfla kullanırlar (Douglas tarafından 1982'de derlenen yazılar, makaleler derlemesine bkz.).

Simgeciliğe toplumsal-yapısal yaklaşımın son bir örneği, yakınlarda "dikey sınıflamalar"ın bir analizini yaparken onların ebeveyn-çocuk ilişkisinde temellendiğini öne süren Barry Schwartz tarafından verilmiştir; Schwartz böylesi ikiliklerin (yüksek karşısında alçak gibi) neredeyse organik olarak yayıldıklarını ifade ederek onların, "sevgi ve bakım, güç ve çatışmanın karşılıklı ilişkileri"nden kökenlendiklerini yazmaktadır (1981: 174).

Simgeciliğe toplumsal-yapısal yaklaşımı biraz uzun biçimde tartışmaya açtım; çünkü bu, bana antropoloji içindeki hâkim eğilimmiş gibi geliyor. Yine de Turner'ın yazıları (onları izleyen alt bölümde tartışmaya açacağım) bu "simgeci" perspektife ampirisist ya da arzucu bir eğilimi de eklemler.

Simgeciliğe üçüncü ve önemli bir diğer yaklaşım, arketipik formlar bağlamında, ya Jung'ta olduğu gibi bir bilinçdışı doğa olarak ya da Mircea Eliade'da olduğu gibi insan-tümsel *[panhuman]* mitik bir paradigmaya atıfla onun anlamını yorumlamaya çalışır. (Bu yaklaşımlar bütünüyle 4. bölümde tartışıldığı için burada eklenmesi gereken çok az şey vardır.)

Simgeciliğe dördüncü bir yaklaşım, yakınlarda Dan Sperber (1975) tarafından geliştirilmiştir. O, simgeciliğin göstergebilimsel bağlamda değil, fakat "algısal ve kavramsal mekanizmalarla birlikte bilginin inşasına katılan" bilişsel bir mekanizma olarak en iyi şekilde anlaşılabilir olduğunu ileri sürmüştür. Böylece, simgeciliğin temelde yatan örtük bilgiye atfen anlaşılabileceği düşüncesine karşı görüşler ileri sürer; yani günlük dildeki ses ve anlam ilişkisi modelinde olduğu gibi, simgesi örtük anlamla ilişkili kılarak geçerli bir yorumun sağlanabilirliğini sorgular. Bildirimler mitoslara ve simgelere anlam bağlamında bir açıklama getirmek için ya deneyim dünyasıyla (toplumsal ve doğal dünyaya) ya da düşünce kategorileriyle ilişkilenmelidir önerisinde bulunur. Bu her iki simgesel yorumlama biçiminin de eleştirisini yapar.

Sperber ilk yeni deneyimi, uygun biçimde "Saklı Anlamlar" olarak başlıklandırılmış bölümde tartışmaya açar ve hem Turner'ın hem de Freud'un yaklaşımlarının eleştirilerini yapar. Turner'ınki şifrebilimsel yaklaşımın bir örneğiyken, Freud'unki psikanalitik yaklaşımın örneğidir. Sperberin savına göre, eğer simgesel bir sistem oradaki ya da buradaki belli bir amaca yönelik düzenlenmiş boyutlarıyla soyutlanmış olarak incelenmekten çok bütün halinde incelenecekse, bu durumda simgesel bağlantıların çok biçimli olduğu ve de bağlantıların açık ya da örtük, bilinçli ya da bilinçdışı olabileceği açıktır. Böylece, deneyimin herhangi bir unsuru ya da boyutu simgenin anlamıdır demek bir yorum olmayıp, yalnızca simgesel sistemin bir diğer boyutunu işaret etmektir. Ve anlam bilinçli de bilinçdışı da olsa yine böyledir. Sperberin belirttiği gibi, "Yorumlama, bilinçdışı temsil gibi simgenin yorumunu değil, fakat onun uzantılarından birini oluşturur ve o simgesel olarak yorumlanmayı gerektirir" (1975: 48). Toplumsal yapı bu nedenle simgeciliğin temeli olamaz; çünkü Lévi-Strauss'un ifade ettiği gibi, onun kendisi simgesel düzenin parçasıdır. Bu, Sperberi, simgeleri açan tüm anahtarların simgeciliğin kendisinin bir parçası olduklarını iddia etmeye götürür.

Sperber, anlamı "düşünce kategorileri"ne referanslayan simgeciliğe ikinci göstergebilimsel yaklaşımı, kitabının "Kayıp Anlamlar" başlıklı bölümünde yapısalcı yaklaşımını incelediği Lévi-Strauss'la bağlantılandırır. Sperber yapısal analizin işe yarar bir kuram olmaktan daha çok yöntemsel bir araç olduğunu, çünkü onun simgeciliği açıklamak ya da yorumlamaktan çok simgesel verileri düzenlediğini ileri sürer. Ve Lévi-Strauss'un sürekli olarak ileri sürdüğü, simgecilik ve mitosların bir dil oluşturduğu görüşünün aksine olan düşünceler sergilediği sonucuna varır. Sperber Batı kültürünün anlam kavramı dolayımıyla kafa karıştırır hale geldiği, göstergebilimin de temel ideolojimizin bir parçası olduğu kanısındadır; kendini göstergebilimin diliyle ("mesajın şifresini çözme"yle) ifade etse bile, simgecilik üzerine, "simgeler anlam taşır şeklindeki absürd düşünce"yle uğraşmayan bir analiz biçimini ilk öneren kişi olan Lévi-Strauss'u alkışlamaktadır (184).

Simgeciliğe göstergebilimsel yaklaşımı (anlam için arayışı) reddederek ve yapısal analizlerin yorum biçimleri olarak geçerliliklerini sorgulayarak Sperber, simgeciliğin ancak bir bilgi biçimi olarak görüldüğü durumda açık bir şekilde anlaşılabileceğini öne sürer. Semantik (analitik) ve ansiklopedik (sentetik) bilgi arasında bir ayrıma gider ve buna bağlı olarak da, simgesel bilginin büyük ölçüde bu ikinciden kaynaklandığını işaret eder. Bununla birlikte, simgesel bilgiyi neyin oluşturduğu kesin bir biçimde açıkça belirtilmez ve Maurice Bloch'un yorumuyla, "kesin olarak ne olduğundan emin olmadığımız psikolojik kökenler üzerine temelsiz/desteksiz bir ifade"yle başbaşa bırakılırız (1976: 129).

Fakat Sperber ilginç biçimde, Malinowski'nin mitos üzerine işlevsel kuramını tartışmaya açtığında, eğer mitos sadece semiyotik [göstergesel] bir şeyse neden "uzun, karmaşık ve açık seçik olmaktan uzak bir söylem"e çağrı yapma ihtiyacı duyulduğunu sorar (6). Sperber simgeciliğin bilişsel bir mekanizma olduğunu öne sürdüğünde, bu soruya hiç kafa yormaz; gerçekten bu soruya simgeciliğin bir bilgi biçimi olduğu şeklindeki kendi kuramından hareketle yanıt verilip verilemeyeceği kuşkuludur. Fakat böylesi bir soru, burada tartışılan simgecilik konusuna, simgeleri siyasal yapılarla ilişkileri bağlamında yorumlamaya girişen nihai bir yaklaşım getirir.

Bu konu üzerine başka bir yerde de (1979) bazı düşünceler önermiş, simgecilik ile iktidar arasındaki yakın bağlantıyı açıkça kabul eden az sayıda yazardan birinin (Cohen 1974) hem iktidar mücadeleleri hem de simgelerin ideolojik öneminden çok spesifik gruplar tarafından simgelerin manipüle edilmesi üzerinde odaklaşma eğilimi gösterdiğini belirtmiştim. (Sperber'in biliş kuramının bir eleştirisi için bkz. Toren 1983; ancak burada başlı başına simgecilik konusu üzerinde durulmamaktadır.)



## Ritüel Simgecilik ve Toplumsal Yapı

Geçtiğimiz yirmi yılda Zambia'nın Ndembu topluluğu üzerine bir dizi monografi ve etnografik çalışma yayımlandı. 1950'lerin başlarında Ndembular arasında yaklaşık iki buçuk yıl geçiren Victor Turner tarafından yazılmış olan bu incelemeler, antropolojik bilgi alanına etkileyici ve çığır açıcı katkıda bulunmuştur.

Turner'ın *Bir Afrika Toplumunda Bölünme ve Süreklilik* (1957) adlı ilk Ndembu topluluğu incelemesi, onların köy yaşamının ve "güçlü bir otorite merkezi"nden yoksun bir toplumda siyasal düzenin nasıl sürdürüldüğünün araştırılmasına yöneliktir. Yaklaşık otuz-kırk kişiden oluşan bir Ndembu köyü anasoylu *[matrilineal]* bir erkek akraba grubu çekirdeği etrafında inşa edilir, ki bu grubun içinde genellikle yaşlı kuşağın en yaşlı üyesi reistir. Bununla birlikte evlilik kocayerli *[virilocal]* olarak, yani bir kadının yaşamak üzere kocasının köyüne gitmesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla, köy yapısını yöneten ilkeler (anasoyluluk sistemi) ile kocayerlilik arasında bir "çelişki" vardır ve bu hırslı reislerin, hem kendi çocuklarını hem de kızkadeşlerinin çocuklarını köyde tutarak topluluklarını inşa etmeye çalışmalarıyla daha da keskin hale gelir. Anlaşılır biçimde köy yerleri sıklıkla değiştirilir ve köy örgütlenmesi düzensizdir. Yüksek boşanma oranı ve yerleşim hareketliliği vardır. Böylesi bir durumda düzenli tek birim, bir anne ile çocuklarından oluşan anamerkezli ailedir.

Ndembu köy ekonomisi, temel ürünün manyok* olduğu, onunla birlikte bira yapmak üzere arpanın da önem taşıdığı dönüşümlü tarıma dayanır. Yalnızca erkek işi olan avcılık ise oldukça önemlidir ve Turner, Ndembu toplum-

* Manyok, tropiklerde yiyecek olarak kullanılan bir ağaç kökü ve bu yumrulu kökten çıkarılan nişasta ya da una verilen addır. Tüm tropik ülkelerde tarımı yapılır [ç.].

sal sisteminin neredeyse avcılık ekseni etrafında döndüğünü öne sürer (1957: 25). Avcılık, Lelelerde olduğu gibi ayinselleştirilir, yiğitlik ve erkeklikle, ayrıca baba ile oğul arasındaki bağla ilişkilendirilir; böylece köyde mülkiyet haklarını, statü ve yerleşmeyle ilgili konuları düzenleyen anasoylu bağlara ters yönde işler. Bu karşıtlık cinsiyetler arasındaki yapısal bir karşıtlığa koşuttur; gerçekten de avcılık ve manyok ekimi birbirini tamamlayıcı etkinliklerse de bunlar Ndembular tarafından birbirine karşıt ve birbiriyle rekabet içinde düşünülür. Fakat tarım, köy ekonomisinde çok büyük öneme sahipse de, değer bakımından küçümsenir ve avcılık gibi ayinselleştirilmez. Turner, Ndembuların "Erkeğe avcılık, kadına doğurma" deyişinde ifade bulduğu üzere, cinsel ayrışımdan Ndembu toplumundaki temel karşıtlık olarak söz eder (27).

Dolayısıyla Turner, Ndembu toplumunun özellikle köy yapısı bakımından "doğal bir düzensizlik" içinde ve "sürekli tartışmalarla parçalanmış" olduğunu öne sürer; "Ndembu toplumsal organizasyonunun hâkim ilkeleri arasında çok az uyum ve fazlasıyla çatışma vardır ve dünyevi hayatın içinde alışıldık işbirliği sergileyen küçük bir grup insandan daha fazlasını bir arada tutan çok az şey vardır" (301).

Turner, bu nedenle kitabını toplumsal çatışma ve "bu çatışmayı azaltma, dışlama ya da çözme yolunda vücuda getirilmiş toplumsal mekanizmalar" üzerine bir çalışma olarak görmekteydi (89). Hiç kuşkusuz, Turner'ın analizi Max Gluckman'ın (daha sonra tartışmaya açacağım) ritüel incelemesinden etkilenmişti; ancak Turner'ın çalışmaları bütünüyle çok daha ayrıntılıydı ve bir köy toplumunda çatışmaların çözüldüğü süreçleri açık hale getirmek üzere "toplumsal drama" kavramını ortaya atmıştı.

Bu çalışmada Turner, çok eski bir Ndembu köyünde birbirini izleyen beş "toplumsal drama"nın ayrıntılı bir





analizini yapmış ve Ndembu toplumsal örgütlenmesinin altında yatan yapısal örüntülerin bu çatışma ve bölünmelere rağmen tam olarak var olmayı sürdürdükleri sonucuna varmıştır. Turner, böylece ritüelin siyasal olarak bütünleyici bir işleve sahip olduğu düşüncesine ulaşmıştır ve onun analizi, ritüeli Durkheim'in ve Radcliffe-Brown'ın kuramlarında olduğu gibi "yalnızca tutunum ifade edip toplumun değerleri ile insanlar üzerindeki toplumsal duyguları etkiliyor sayılamaz, fakat toplumsal kuralların gerçek çatışmalarını abartıp bu çatışmalara rağmen yine de birlik halinin varlığını onaylar" şeklinde değerlendiren Gluckman'ın görüşlerini çağrıştırır (1963: 18).

Turner, bu nedenle Ndembu köy yaşamı üzerine kaleme aldığı monografide ritüelin topluluklar içindeki ve arasmdaki çatışmaları giderme konusunda dünyevi mekanizmaların başarısızlığının bir ifadesi olduğunu yazmaya yönlendirilmiştir. Fakat her ne kadar yerel gruplar doğal olarak düzensizlik içinde olsa bile, bu gibi ritüeller akrabalık bağlarından bağımsız olarak hareket eden kült bağlantıları aracılığıyla farkh köy toplulukları arasında bağların kurulmasına hizmet etmiştir. Belirttiği gibi, "En geniş toplumsal birimi sürdürme işlevini Ndembu insanları ana olarak ritüel sisteme havale ederler" (292). Ndembu'nun birliği bu nedenle siyasal olmaktan çok ahlâki bir birliktir. "Çatışma" diye yazmıştır Turner, "toplumsal yaşamda endemiktir, fakat çatışmanın kendisini grup birliğini onamaya zorlayan bir mekanizmalar seti mevcuttur" (129). Ndembularm ritüel örüntüleri, Turner'a göre, bu dayanışmayı sağlamanın asli mekanizmasıdır.

Ritüel ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi incelemeye geçmeden önce, Ndembu dinsel yaşamının ana özellikleri hakkında bir özet verilebilir. Ndembu hakkında hemen söylenmesi gereken şey şudur: Ritüel onların yaşamında önemli bir rol oynar. Turner, ritüel trampetlerinin sürekli

çalınmasının, onu ritüelle ilgilenmeye nasıl zorladığını belirtir ve karşı karşıya kaldığı en büyük güçlüklerden birinin belli bir günde hangi ritüel etkinliğe katılacağına karar vermek olduğunu söyler.

Ndembu dini inanç düzeyinde dört ana bileşene sahiptir. İlkin dünyayı yaratıp onu kendi haline terk etmiş olan bir yüce tanrı Nzambi'nin varlığına inanç vardır. O hava ve verimlilikle belli belirsiz bağlantılı olsa bile, dualarda ve ritüelde ona asla tapınılmaz.

İkinci olarak, atasal ruhlara *(mukishi)*, ölmüş akrabaların ruhlarına inanç vardır. Yaşamın iyi şeylerini yaşayan akrabalarına getirme ya da bunları onlardan geri alma gücüne *(ng'ovu)* sahip bu doğaüstü varlıkları tanımlamak için Turner gölgeler terimini kullanır. Ruhların yaşayanlara neden talihsizlik getirdiğini açıklamak için iki neden gösterilir. Bunlardan biri bira ve yiyecek sunumlarının köy yatırlarına konulmamış olması ve bunun da ihmal edildiği için ruhları kızdırmış olmasıdır; diğeri ise akraba grubunun bir tartışma yaşamış ya da ruhların onaylamadığı şekillerde hareket etmiş olmasıdır. Anlamlı bir şekilde, âdet düzensizlikleri ve sık düşük yapmayı da içeren kadın doğurganlık sorunları ve erkekler için de avcılıkta başarısızlıkların her zaman atasal ruhlardan geldiğine inanılır.

Üçüncü olarak, Ndembular yetkin bir uygulamacı tarafından bir ritüel ortamında hazırlanıp kullanıldığı takdirde iyi ya da kötü yönde iş gören belli hayvan ve bitkilere ait maddelerin *(yitumbu)* doğal etkilerine inanırlar.

Dördüncü olarak cadıların ve büyücülerin (her ikisine de *aloji* denilir) antisosyal ve tahripkâr güçleri olduğuna inanç vardır. Cadıların da, büyücülerin de yakın arkadaşları vardır ki, bunlar ayakları geriye doğru olan bodur erkekler formundadırlar veya çakallar, baykuşlar ya da fareler şeklinde belirirler. Cadılar kadınlardan, genellikle de erkek akrabası olmayan yaşlı kadınlardan olurlar ve yakın





arkadaşlarını ölmüş kadın akrabalarından miras aldıklarına inanılır. Öte yandan, kötü büyücüler erkektir. Onlar yakın arkadaşlarını miras yoluyla edinmezler, fakat kötülük amaçlı ilaçlardan kendileri yaratırlar. Erkeklik anlamlı bir şekilde denetim ve özerklik ile kadınlık ise zorunlulukla ilişkilendirilir.

Bu dinsel inançlar, fazlasıyla karmaşık olan çeşitli Ndembu ritüel uygulamalarıyla karşılaştırıldığında belli bir basitliğe sahiptirler. Turner, ritüel terimini "teknolojik rutinin bir parçası olmayan durumlarda, mistik (ya da ampirik-olmayan) varlıklara ya da güçlere olan inançlara gönderme yapan kurallaşmış biçimsel davranış"ı anlatmak istediği zaman kullanır. Ndembu ritüelleri iki ana kategoriye denk düşer. İlkin spesifik olarak ölüm ve erinlikle ilişkili yaşam-krizi ritüelleri vardır. İki önemli erinlik töreni, *mukanda* ya da erkek çocukların sünneti ile *nkang*'a ya da kızların erinlik ritüelidir.

Diğer rit grubunu, Turner rahatsızlık ritüelleri olarak ifade eder ve bunlar asli olarak *mukishi* ruhlarının işi olduğu düşünülen çeşitli talihsizliklerle ilişkilendirilir. Rahatsızlıkların üç ana tipi vardır ve bunlar çeşitli kült topluluklarına karşılık gelir.

İlkin spesifik olarak avcılıkla ilişkili talihsizliklerle uğraşan kült grupları vardır. Ölü bir avcının ruhu onun akrabası olan bir adamın avını elinden kaçırmasına neden olabilir ya da av hayvanlarını belli bir alandan uzağa sürebilir. Ndembular için av yalnızca erkeğe özgü bir etkinliktir ve fazlasıyla ritüelleşmiştir. Bu av ritlerini organize eden ritüel uzmanları *(chimbuki)*, genelde yerleşik köylerin muhtarları olmayan erkeklerdir; onlar daha çok surekli yer değiştirmeyi tercih eden, dolayısıyla da bir yerel köy topluluğundan daha geniş bir çıkar alanını temsil eden bireylerdir. Onların köyle olan belirsiz ilişkileri nedeniyle bu gibi

adamlar sıklıkla "uçan sincaplar" olarak tanımlanırlar, ki bu Douglas'ın kuramını doğrulayan bir bilgidir.

Turner, ikinci grup rahatsızlık ritlerini doğurganlık kültleri olarak tanımlar. Düşük yapan ya da aşırı adet gören ya da kısır olan bir kadın, mezarından çıkıp onu "yakalamış" olan bir atasal ruhu kızdırmış olarak düşünülür. Kızgın ruh ana tarafından bir akraba olup, genellikle kadının anneannesidir, fakat annesi ya da kızkardeşi de olabilir. Atasal ruhu "unutmak" da değişmeyen bir talihsizlik tanedenidir. Kocayerli yerleşme nedeniyle, anlaşılır bir şekilde, bir kadın gerçekten de ruhlarının anasoylu köylerine geri dönüş yapacakları beklenen ölmüş kadın akrabalarını unutmuş olabilir. Böylece, Turner'ın kaydettiği gibi, ana tarafından bir ruhça "yakalanmış" olmak, bir kadının ilk bağlılığının kendi anasının köyüne olduğunun keskin bir anımsatıcısı olarak işini görmektedir (13).

Doğurganlık sorunlarıyla ilişkili üç ana ritüel mevcuttur. Âdet düzensizlikleriyle ilişkilenen Nkula riti, belki bunların en önemlisidir. Terim diğer kült gruplarında da olduğu gibi, hem rahatsızlığın hem de kült grubunun adıdır. Gerçekte hasta aynı zamanda külte giriş için bir adaydır ve düzensizliği tedavi eden doktor ya da ritüel uzman kültün bir üyesidir. Bu nedenle, kültün uygulayıcıları olan kadınların bir zamanlar kendilerinin hasta olmuşlukları gerekir ve onların tedaviyle iyileştikleri genel olarak düşünülmeksizin doktor olarak çalışmaya başlamaları mümkün değildir. Erkekler eğer bir hastaya ritüel yardımcı pozisyonu almışlarsa, bu durumda kült üyeleri olabilirler. Avlanma kültleri söz konusu olduğunda, bir kadının ritüel statüsü, bu tip ritüellere daha fazla katıldıkça ve ilaçlar ile ritüel teknikler konusunda daha fazla şey öğrendikçe yükselir. (Nkula ritüellerinin ve Wubang'u ve Ioma ritlerinin betimsel bir analizi için bkz. Turner 1968: 52-88; 1974b: 11-79.)





Her ne kadar bu üç kült grubu kadının doğurganlık sorunları üzerinde odaklaşmaktaysa da, her bir ritüelde de baş büyücü (*chimbuki*) erkektir. Genellikle ritüelden geçen kadının yakın bir akrabasıdır ve özel bir rit üzerinde uzmanlaşma eğilimi sergiler. Genellikle bir asistan olarak önde gelen bir kadın büyücüye sahiptir ve pek çok kadın üye kült etkinliğine katılırlar.

Rahatsızlık ritüellerinin üçüncü ve son kategorisi tedavi edici ritlerdir. Çeşitli kült tipleri bu ritlerle ilişkilendirilir, onların pek çoğu yabancı kökenlidir, fakat Turner tarafından betimlenen iki ana tip *chihamba* ve *kayong'u*'dur. Birincisi doğurganlık düzensizliklerinin yanı sıra ürün yetersizliği, kötü av ve çeşitli hastalıklar gibi pek çok talihsizlik örneğiyle ilişkilidir, ikinci *kayong'u* kültü ise nefes darlığı sorunu olan hastalara yardım eder, ayrıca kehanetle ya da gaipten haber vermeyle de ilişkilenir.

Turner'ın antropolojisi Radcliffe-Brown tarafından geliştirilmiş şekliyle Durkheimci geleneği güçlü bir şekilde temsil eder. Turner'ın dine yaklaşımı gerçekten de Radcliffe-Brown'ın formülasyonlarını yankılar. Çünkü Turner toplumsal eylem "hem onu gerçekleştirenler için taşıdığı anlam açısından hem de bir toplumsal sistemin işleyişine katkısı açısından" düşünülmelidir diye yazar (1968: 26).

Turner ritüelin toplumsal işlevini çatışma çözme analizi bağlamında, bir düzeltme mekanizması şeklinde yorumlar. Daha önceki çalışmasında kült gruplarının öneminin, onlara üyeliğin akrabalık bağlarından ve yerel bağlardan bağımsız işlemesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Onlar köyler arası topluluklardı ve böylece de Ndembu toplumsal değerlerini ifade etme gücüne sahiplerdi. Genelde görülen, bir bireyin talihsizliğinin kişiler ve gruplar arası ilişkilerdeki bazı özel çatışmalara ışık tutmaya imkân verdiğiydi. Bu durumda hastayı iyileştirme gerekçesiyle, fakat gerçekte çatışmayı gidermek için ritüele yönelinir.

"Her birinin rahatsızlığı" diye yazmıştır Turner, "hepsini ilgilendirir". O, cüzzamdan rahatsız Nyamukola adındaki bir kadın için gerçekleştirilen bir *chihamba* ritüelindeki toplumsal süreçleri analiz etmiştir (1957: 303-17). Kehanet kadının anasoyundan ölmüş bir akraba olan atasal bir ruh tarafından "ele geçirildiği"ni öne sürmekteydi. Yaklaşık yirmi köyden yaklaşık yetmiş kişi ritüele ya chihamba kültünün müritleri ya da ona üyelik için adaylar olarak katılmışlardı ve gece danslarından birinde Turner yaklaşık dört yüz insanın mevcut olduğu tahmininde bulunmuştur. Turner bu kült ritüelinin birkaç toplumsal işleve sahip olduğunu öne sürer ki bunlar şu şekilde ifade edilebilir,

1) Ritüel bazıları tarafından cadı olmakla suçlanan Nyamukola'ya pek çok köylü tarafından duyulan düşmanlığı, onu bir kamusal ritüelde sempati nesnesi haline getirerek azalttı.

2) Köy içindeki farklı kesimlerin arasındaki mevcut açıklığı giderdi; çünkü ritin düzenlenimi her bir kesimin önde gelen üyeleri arasında işbirliği gerektirmekteydi.

3) Ev sahibi köye prestij ve komşu köylerle dostane ilişkilerin yeniden kurulmasını sağladı.

4) Ndembu toplumunun değerlerinin kendi aracılığıyla dramatize bir şekilde yeniden ifade imkânını sundu.

Turner, diğer bir deyişle, ritüeli siyasal olarak bütünleştirici role sahip ve grubun dengesini ve dayanışmasını restore eden bir toplumsal mekanizmanın parçası olarak düşünegelmiştir. O, şöyle yazar: "Bir ritüel dizilimin tipik gelişmesi, bir hastanın iyileşmesi ve toplumsal yapıdaki gedikleri kapatma yolunda bir isteğin kamusal ifadesinden, saklı düşmanlıkların açığa vurulması aracılığıyla simgecilik dolu uzun bir ritüelin akışı içerisinde toplumsal bağların yenilenmesine doğrudur (1968: 272).

Fakat *Keder Trampetleri*'nde vurguladığı üzere ritüel [Turner için], Durkheim'in anladığı türde bir uzlaşı ifade





etmez; daha çok Ndembu toplumsal yapısının temel normları çelişkilerinde bireyler arasında çatışma ve tartışmalar üretmiştir. Dahası Turner, Ndembu toplumunda birleşik grupların ve yapısal bütünleşmenin eksikliğini vurgulamaktadır. Bu, Turner'ı Ndembu'nun, çatışma ve değişmenin toplumun içinde periyodik ritüeller halinde yer aldığı "kendini tekrar eden" toplumsal bir sisteme sahip olduğunu öne sürmeye götürmüştür. Çatışmalar yapısal bir değişme yaratmamaktaydı. Bu bakımdan onun analizi Middleton'un Lugbara çalişmasına (1960) benzer.

Turner, ritüele bu işlevsel yaklaşımı tamamlayıcı nitelikte, ayrıca Ndembu'nun ritüel sistemini anlam bakımından da incelemiş ve onların ritüel simgeciliğinin pek çok ayrıntılı analizini üretmiştir. Turner simgenin, genel bir anlaşma doğrultusunda başka bir şeye benzer niteliklere sahip olmasıyla ya da onunla düşüncede veya gerçekte mevcut bir ilişki yoluyla onu doğal olarak temsil eden bir şey olduğu genel tanımına bağlı kalır. Bir başka yerde ise simgesi bir "depo birim", ritüel davranışın temel birimi ya da "molekülü" olarak tanımlar ve belirttiği üzere, "Simge, Ndembu ritüelinde spesifik yapının en küçük birimi"dir (1967: 48).

Simge için kullanılan Ndembu terimi "yol göstermekte öncülük etmek" anlamındaki *kujikijila*'dan kökenlenen *chinjikijilu*'dur. Dolayısıyla, kullanıldığı dilde ışık tutma ya da işaret anlamlarını taşır. Turner, bunun sorunlu olduğunu belirtir. Nadel ve Wilson gibi bazı antropologlar, antropologların etnografik verilerin ötesine gitmemeleri ve kendini açığa vurmayan ya da insanların kendileri tarafından açıklanmayan ritüel simgelere "anlamlar" atfetmemeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir. Turner bunun oldukça sınırlayıcı olduğu kanısındadır ve bilinen bir varlığın andırımsal temsili olan *işaret* ile görece bilinmeyen bir gerçeğin ifadesi olan *simge* arasında Jung'un yaptığı ayrımı benim-

ser. Antropoloğun görevi bu saklı anlamları ortaya sermektir. Yoruma bir yardım olarak Turner, bazı ilginç analitik ayrımlar önerir.

İlkin ritüel simgeler "yoğunlaşma" özelliğine sahiptirler. Turner, Edward Sapir'in simgecilik üzerindeki yazısını tartışmaya açarak, iki simge sınıfı arasındaki farkı belirtmiştir. İlki, sıradan konuşma ve yazmayı, bayrakları ve işaretleşmeyi içeren *referans* simgeleri, bilinen gerçeklere gönderme yapar ve Jung'un işaret tanımlamasına eşdeğerdir. İkincisi olan *yoğunlaşma* simgelerini Sapir, "doğrudan ifadenin yerini dolduran davranışların ve duygusal gerilimlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde boşalmasına izin veren yüksek ölçüde yoğunlaşmış davranış biçimleri" olarak tanımlar. Sapir, bu simgeler sınıfının duygusal niteliğini ve onların pek çok anlamları tek bir biçimde yoğunlaştırmasını vurgulamıştır. Turner, bunu aydınlatıcı ve bir ritüel simgenin tanımlamasını ayırt edici nokta olarak görmektedir. Dolayısıyla, simgeler çokseslidir ve pek çok şeyi temsil edebilirler. Bu, özellikle bir gönderme yapılanlar "yelpazesi" ya da "spektrumu"na sahip baskın ve odak simgeler durumunda söz konusudur (50).

İkinci olarak, her simge bir "anlam kutuplaşması"na sahiptir. Bir kutupta doğal ya da fizyolojik bir karakterin duygusal türden genel insan deneyimleriyle ilişkilenen bir göstergeler seti kümelenir. Dolayısıyla, bunlar arzuları ve hisleri uyarır. Diğer kutupta ise, toplumsal örgütlenme ilkelerine, birleşik gruplaşma türlerine ve toplumsal yapıya içkin norm ve değerlere gönderme yapan bir göstergeler seti kümelenir. Turner, bunları anlamın duyusal ya da arzucu ve ideolojik ya da normatif kutupları olarak tanımlar.

Üçüncü olarak, bir ritüel simgenin anlamını kesinleştirmede üç düzey ayırt etmenin önemli olduğunu öne sürer:





1) sıradan insan ya da ritüel uzman tarafından yapılan yerlilerin yorum düzeyi (buna *yorumsal* anlam der)

2) *işlemsel* anlam (simgeden ritüel bağlamda yararlanılır) ve

3) *konumsal* anlam; yani simgenin anlamı, diğer simgelerle ilişkisi çerçevesinde, "unsurları anlamını bütün olarak sistemden kazanan bir bütünlük, bir *Gestalt* içinde" belirlenir (51).

Turner'ın simgeciliğe yaklaşımı genelde sosyolojiktir; çünkü o, Ndembu simgelerinin özde toplumsal varoluşun temel gereksinimlerine (avcılık, çiftçilik, verimlilik) ve toplu yaşamın bağlı olduğu paylaşılmış değerlere gönderme yaptığını öne sürmektedir. Antropolojik çalışmalar kaçınılmaz olarak ideolojik simgeler kutbunda odaklaşır. Kaydettiğim gibi, Turner etnografik verilerin ötesine gitmeyi reddeden ve sosyolojik bakımdan geçerli yorum olarak yalnızca simgeciliğin yerlilerin verdiği anlamını kabul eden antropolojik yaklaşımlar hakkında eleştireldir. Turner, özellikle pek çok ritüel simgecilik açık bir anlama sahip olmadığı için, bu yaklaşımın fazlasıyla sınırlayıcı olduğu kanısındadır. Fakat yazıöncesi dinsel adetleri gerçekte nevrotik ve psikotik belirtilerle özdeş ve yerlilerin yorumlarını da basit anlamda aklileştirmeler sayan, psikanalitik ritüel yaklaşımlarına da eşit derecede eleştireldir. Psikanalistler, diye yazmıştır Turner, bu yerli yorumları ilgisiz bularak safdil ve tek yanlı bir yaklaşım sergilemek suçunu işlemişlerdir. Çünkü baskın bir simgenin toplumsal ve ahlâki düzenin önemli tamamlayıcı parçalarını nasıl ifadelendirdiğini gösteren bu yorumlar, hiçbir şekilde "aklileştirmeler"e ve içpsişik çatışmalardan çıkan materyalin "ikincil açıklamaları"na denk değildir (36). Turner, bunların toplumsal gerçekler olduğunu ve yalnızca bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ritüel simgeciliğin "toplumsal boyutu", simgeciliği anlamamızda önemli etkenlerden olan

biyofizik itkilere eşit önemdeydi. Fakat Turner simgelerin arzucu/iştahlandırıcı *[orectic]* niteliğini yok saymaz. Aksine, onun önemini vurgular; çünkü bir simgenin insan fizyolojisi (örneğin, kan ya da süt) ile bağlantısından çıkan duygular, toplumsal düzenin "enerji kazanması"na yardım etmiş, böylece de Durkheimci anlamda "zorunlu" olanı istenir kılmıştır (1969: 49). Gerçekte (rastlantısal olarak insanlık durumu hakkında pek çok temel kuramsal varsayımları paylaşan) Freud ve Durkheim gibi Turner da toplum ve birey arasında, [daha doğrusu] toplumsal denetim ihtiyacıyla tam olarak tatmin edilmeleri durumunda bu denetimin çöküşüne neden olacak belli doğal ve evrensel insan itkileri arasında temel bir çatışma olduğunu düşünmektedir. "Bir insan varlığının toplumsal normlara uymasını sağlamak için" diye yazar Turner, "onun doğal dürtülerine şiddet uygulanmalıdır. Bunlar bastırılmalı ya da yeniden yönlendirilmelidir" (1968: 236). Hem Freud hem de Durkheim bu bakış açısını takdir edecekti.

Halihazırda tanımladığımız bu analitik çerçeveyi bir kılavuz olarak kullanarak Turner, Ndembu ritüellerinin pek çok ayrıntılı ve ilginç analizlerini yapmıştır. Bir örnek olarak kızların erinlik töreni olan *nkang'a* üzerine onun semantik analizini alabiliriz (1968: 198-268).

Bir genç kızın ilk âdet görmesinden çok göğüslerinin gelişmeye başladığı zaman gerçekleştirilen bu tören sırasında, aday bir battaniyeye sarılır ve bir mudyi fidanının dibine yerleştirilir. Mudyi ağacı *(Diplorrhynchus condylocarpon)* sızdırdığı beyaz öz suyuyla karakterize olur. Ndembu ritüel deyişinde *nkang'a* bir "beyaz" ritüel olarak düşünülmektedir; çünkü mudyi ağacı Ndembu kadınları tarafından ritüelin "baş" ağacı ya da hâkim simgesi şeklinde tanımlanır. Kadınlar mudyi ağacının insan sütünün yerini tuttuğunu ve bir anne ile çocuğu arasındaki toplumsal bağı temsil ettiğini söylerler. Bir ritüel uzmanıyla yaptığı





konuşma, Turner'ı ağacın aynı zamanda anasoylu akrabalığın ve Ndembu toplumunun birlik ve sürekliliğinin simgesi olduğuna da ikna etmiştir. Bir Ndembu'nun belirttiği gibi: "Mudyi ağacı tüm annelerin mekânıdır; erkeklerin ve kadınların dişi-atasıdır. Ağaç tüm atalarımızın uyuduğu yerdir, orada kadınlığa kabul edilmek, ritüel olarak saf ve beyaz olmak anlamına gelir."

Turner, mudyi ağacının ritüel bir etkinliğin toplumsal dinamiklerinde yer alma biçimini incelerken, böylesi bağlamsal bir analizin simgenin başka değer ve anlamlara sahip olduğunu açığa çıkardığını öne sürmüştür. Örneğin *nkang*'a töreninde kadınlar bir grup olarak "süt-ağacı"nın etrafında dans ederler ve aday-kızı dönerek dans eden kadınlardan oluşmuş bir çemberin merkezi yaparak aralarına kabul ederler. Ağaç, törenden dışlanan erkeklerin karşısında bir grup olarak kadınların simgesidir. Ritüel sırasında kadınlar grup halinde köyün etrafında dolaşırlar; erkeklerle, özellikle de köyün yaşlısı olanlarla alay ederek onlara hakaret ederler. Fakat diğer bağlamlarda, süt-ağacı aday-kızı temsil eder ve onun yeni toplumsal kişiliğini simgeleştirir. Mudyi fidanının alanı *ifwilu*, yani ölme ya da acı çekme yeri olarak bilinir. Ancak diğer bağlamlarda adayın kendi anasoyunu, hatta yaşamın ve öğrenmenin kendisini temsil eder. Dolayısıyla, bir simge olarak mudyi ağacının Turner tarafından bir anlam çokluğuna ve hem toplumsal hem de organik olguları ifade eden bir atıflar kutuplaşmasına sahip olduğu söylenir.

Bütün Ndembu ritüelleri, belli anahtar simgeler etrafında örgütlenir. Bunlar Ndembular tarafından ya *ishikenu* yani "ilk ilaçlar" ya da *mukulumpi*, yani "yaşlı" simge olarak adlandırılır. Turner, onlara ritüelin baskın simgeleri olarak gönderme yapar. Her zaman belli ağaç türleri vardır ve her biri özel bir renkle ilişkilenmektedir. Ndembu sınıflama ilkelerine göre mudyi ağacı beyaz bir simgedir. Nkula

töreninin hâkim simgesi kırmızı bir öz suyu çıkartan mukula ağacıdır *(Pterocarpus angolensis)* ve diğer ritüeller de anahtar simgeler olarak belli ağaç türlerine sahip olup gelişmiş bir renk simgeciliği içerir. Gerçekten Turner, "Ndembu simgesel sistem bütününün en tepe noktasında beyaz-kırmızı-siyah şeklinde bir renk üçlemi vardır" diye yazmış (57) ve Ndembu renk sınıflamasına özel olarak bir makale ayırmıştır.

Erinlik törenleri sırasında Ndembulara yüce tanrı Nzambi'den aktığı söylenen "üç ırmağın sırrı" öğretilir. Kırmızı sulu *(Kachinana)*, beyaz sulu *(Katooka)* ve siyah sulu *(Keyica)* ırmaklar vardır. Bu üç ana renk, dolayısıyla Ndembular tarafından gerçekliğe nüfuz etmiş ölümsüz güçlerin doğasında mevcut olarak kavranır. Dolayısıyla "renk", Ndembular açısından "güç" *(ng'ovu)* ve mistik bir niteliğe sahiptir. Bir Ndembu Turner'a esas ya da "yaşlı" ırmağın "beyazlık ırmağı" olduğunu, "kırmızı sulu ırmağın" daha küçük olduğunu ve bunun da siyah sulu ırmak tarafından izlendiğini söylemiştir. Ndembu simgeciliği, bu nedenle bir hiyerarşi ifade eder ve Andamanlılar ile Zunilerde olduğu türden mekânsal kategoriler yerine renk temelinde şekillenen üçlü bir yapı çevresinde hareket eder. Fakat adı geçen bu kültürlerde olduğu gibi, burada da simgesel yapı mitos aracılığıyla kurulur. Kırmızı, beyaz ve siyah, Ndembuların asli sözcük karşılıklarına sahip oldukları yegâne renklerdir. Diğer renkler ya türevseldir (gri, *chitoo-kocoka*'dır) ya da betimleyici veya mecazi [metaphorical] bir deyişte karşılığını bulur. Bu asli renklerden çıkaracağımız diğer renkler, Ndembular tarafından dilsel olarak bu renklerle özdeştirilir. Mavi, örneğin siyah olarak tanımlanır ve sarı ile kavuniçi nesneler beraberce kırmızı olarak değerlendirilir. Bu renk simgeciliğinin belli özellikleri üzerinde durulmaya değerdir.





İlkin, Ndembu ritüelinde bir ikici örgütlenme sıklıkla mevcutsa da, renkler ve cinsel kategoriler arasında sabit bir karşılıklı ilişki yoktur. Renk simgeciliği, kararlı bir şekilde cinsiyet-bağlı olarak ortaya çıkmaz. Diğer pek çok Afrika kültüründe bulduğumuz türden temel bir simgesel ikicilik Ndembu topluluğunda yoktur; ikiciliğin mevcut olduğu yerler, üçlü şema içerisinde özümsenir ve kapsama alınır.

İkinci olarak, üç ana renkten beyaz olanı, baskın ve birleştiricidir; kırmızı, hem bereketli hem de "tehlikeli" olduğu için karmaşık ve çelişkilidir; ve siyah, Turner'ın öne sürdüğü kadarıyla, sessiz bir eş, bir anlamda hem kırmızıya hem de beyaza karşıt "puslu üçüncü" renktir.

Üçüncü olarak, üç asli rengin her biri belli temel anlamlara sahiptir. Beyazlığın pek çok anlamı arasında sağlık, yaşam, zenginlik, saflık, otorite ve görünür kılmak vardır. Beyaz çamur ve mudyi ağacı, temel beyaz simgeleridir. Siyah, beyazla özellikle tedavi usullerine karşıtlık gösterir ve kötülük ve kötü ile talihsizlik, hastalık, cadılık ve büyücülük, cinsel arzu, karanlık ve "saklı" olanla ilişkilendirilir. Odun kömürü ve muneka ağacının siyah meyveleri, siyahın en özel maddeleridir. Kırmızılık çok yönlü bir anlama sahiptir ve güç, âdet kanı, öldürme ve avcılıkla ilişkilenir. Ndembuların söylediği gibi, "kızıllık hem iyi hem de kötü için hareket eder".

Beden bağlamında kan, kırmızıyı işaret eder ve güçle özdeştirilir; beyaz, meni ve süt gibi yaşam sıvılarıyla özdeştirilir ve siyah da vücut pisliğini, çürüme akıntılarını temsil eder.

Ndembuların ritüel ve büyülerinin (ki bu ikinci sözcüğü kullanmaktan Turner anlamlı bir şekilde kaçınır), yanı sıra da onların bitkisel ilaçları ile tedavi usullerinin büyük kısmı bu renk simgeciliği bağlamında anlaşılabilir. Örneğin kısır bir erkek, menisini beyaz yapacağına inanı-

lan *mucheki* bitkisinden yapılmış ilaç alır. Bu bitkinin kökü en saf beyazlığın mükemmel örneğidir. Süt verme sorunları olan bir kadına da, benzer tarzda aynı tedavi uygulanarak onun "kırmızı" meme sütü ilaçlar tarafından "beyazlatılır".

Renk sınıflamasının kültürler arası bir analizini yaptığında Turner, asli renkleri oluşturan siyah, kırmızı ve beyazın oldukça sık biçimde ritüel anlama sahip olduğuna ve onların simgesel çağrışımları hakkında geniş bir anlaşma bulunduğunu işaret eder. Siyah, adi, kötü, kirli, kuşkulu olanla ilişkilendirilir; kırmızı güç ve zenginlikle; ve beyaz da saflık, ışık ve neşeyle. Turner, üçlü bir renk şeması öneren, her bir rengin tanrılar olarak düşünüldüğü, her birinin varoluşun belli yönleriyle ilişkilendiği pasajların yer aldığı *Upanişadlar* ve diğer Hindu metinlerinden kapsamlıca alıntılar yapar. Örneğin Sankya selâmet şemasında, varoluşun üç unsuru (ya da *gunas*) olduğu önermesi yapılır: Erdem ya da saflık *sattva*; ihtiras ile ilişkili etkin ilke olan *rajas*; ve *tamas* ya da ahmaklık. Sınıflamanın Hindu kültüründe mevcut diğer simgesel sınıflamalarla ne dereceye kadar uyarlı olduğunu Turner araştırmaz; ancak ilginç olduğu için kaydedilmesi gereken nokta, Hint toplumunun dört katmanlı bölümlenmesi olan Rig Veda'nın dört *varnas*'ının (renk anlamına gelen bir terim) her biri bir renkle ve bedenin bir parçasıyla ilişkilenir.

| | | |
|---|---|---|
| Brahman | Beyaz | Baş |
| Kshatriya | Kırmızı | Kollar |
| Vaisya | Sarı | Bel |
| Sudra | Siyah | Ayaklar |

Bu, Turner'ı göründüğü kadarıyla psikobiyolojik deneyimler (insan vücudunun çıktıları, yani süt, kan, dışkı -ya da vücutça bozulma) üzerinde yükselmekte olan üçlü renk





şemasının, diğer sınıflamalara temel sağladığını ve "gerçekliğin birincil türden bir sınıflaması"nı temsil ettiğini öne sürmeye iter. "Yalnızca bu konfigürasyonlardan çıkan ve onları izleyen soyutlamalarla" diye yazar, "insanlığın işlerlik kazandırdığı diğer toplumsal sınıflama biçimleri doğmuştur" (1967: 90-1).

Turner, böylece dinsel sınıflamalarda toplumsal kategorilerin mantıksal önceli olan Durkheim ve Mauss'un formülasyonlarını tamamen tersine çevirir; onun kuramı, totemizm üzerine yazılarında doğal türlerin simgesel sınıflamalar için model sağladıklarını öne süren Lévi-Strauss'unkilerden de farklılaşır. Turner için böylesi sınıflamaların kaynağı ve kökeni [*fons et origo*'su] insan organizması ve onun önemli deneyimleriydi.

Renk simgeleriyle ilişkili çeşitli semantik temaların Turner'ın ima ettiği evrenselliğe sahip olup olmadığı sorgulanabilir; çünkü pek çok kültürde beyaz, yasla ilişkilendirilir ve siyah, uğurlu/hayırlı çağrışımlara neden olabilir. Dahası, onun renk simgeciliğinin üçlü doğası üzerindeki vurgusu, simgeciliğin hiyerarşik, dolayısıyla da ideolojik doğasını görünmez kılar. Yine de, onun simgeciliğin anlamı üzerine yaptığı tartışma kendi düşüncesinin ikici yapısını yansıtmaktadır; çünkü Turner, Ndembu simgeciliğini hem toplumsal yapıya hem de insan organizmasına (kuralcı ve arzucu kutuplara) bağlantılamaktadır. *Ritüel Usulü* adlı kitabında, insanlık halinin bu iki yönü arasındaki, yani birey ve toplum arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı olarak araştırır ve böyle yaparak da, dini toplumsal yapıya bağlayan bağları yadsıyarak Durkheimci yaklaşımını büyük ölçüde terk eder.

## Ritüel Süreç

"Herhangi bir toplumdaki bir bireyin yaşamı" diye yazmıştır Van Gennep, "bir yaştan diğerine geçişler dizisidir"

(1908: 3). İnsan topluluklarının çoğunda asli geçişler, ya da yaşam krizleri diye adlandırılanlar (doğum, bülûğa erme, evlilik, ölüm) incelikli ritlerin odağıdır. Yazısız topluluklarda bu gibi ritler, kültürel yaşamın önemli bir boyutunu teşkil eder. Pek çok erken dönem yazarları (örneğin Frazer) farklı yaşam-krizi ritüelleri arasındaki (örneğin, bülûğa erme ritleriyle cenazeler arasındaki) benzerlikleri belirtmişti; ancak tüm geçiş ritüellerinde ortak olan temel örüntüleri ilk işaret eden, klasik çalışması *Geçiş Ritleri* ile Arnold Van Gennep'ti.

Durkheim'in çağdaşı olan Van Gennep, evrenin insan yaşamı için birtakım istenmedik sonuçları da olan bir dönemlenme tarafından yönetildiğini ileri sürmüştür. "İnsanın yaşamı" diye yazmıştır, "bireyin ve toplumun kendisinden bağımsızlaştığı doğaya benzememektedir" (3). Bu öncül, onu bir geçişle ilgili tüm ritüeller arasında büyük bir benzerlik olduğunu ve böylesi ritlerin, ritüellerin özel bir sınıfını oluşturduğunu önermeye götürmüştür. Durkheim'in tersine o, din ve büyüyü ayrı kategoriler olarak kavramamış, fakat dine büyüsel-dinselin kuramsal, büyüye ise pratik yönü olarak bakmıştır. Bir düşünce sistemi olarak dinin, kutsalın kişisel olmayan tekçi [monistik] kavramlaştırmasını düzenleyen dinamizm ile bir ikiciliği ve tanrısallık veya ruhların kişisel, tinsel bir kavrayışını ima eden animizm arasında yön değiştirdiğini düşünmüştür. Fakat Van Gennep'in giriş bölümü ve çeşitli ritler üzerine sınıflaması ikincil önemdedir; önemli olan tüm geçiş ritlerinde var olarak algıladığı "temel düzenlenme"dir. Her ne kadar onun tartışması yaşam-krizi ritüelleri üzerinde odaklaşırsa da Van Gennep verimlilik ve takvim ritlerinin; bölgesel hareketler ve eşiklerle ilgili ritüellerin; kutsama ritlerinin; tarikat, kült grubu ya da daha yüksek statüye kabul ritlerinin de geçiş ritlerine örnek teşkil ettiklerini işaret etmiştir.





Van Gennep tüm bu geçiş ritüellerinin üç ana ritüel evreden oluşan tipik bir biçimi örneklediğini öne sürmüştür. İlkin, ayrılma ritleri, arındırma ritleri, saçların kesilmesi, hacamat etme ya da kesme gibi törenlerle kendisini gösteren eşik öncesi *[preliminal]* evre vardır. Bundan sonra rite, maruz kalan kişinin simgesel olarak "toplum dışı"na yerleştirildiği ve sıklıkla da belli tabuları ve sınırlılıkları gözetmesi gereken geçiş ritlerinden oluşan eşiksel *[liminal]* dönem vardır. Van Gennep bu dönem esnasında topluluğun normal kurallarının iptal edilebileceğini ya da ritin yeni bir doğuma öncülük eden simgesel bir ölüm olarak görülebileceğini kaydetmiştir. Ve son olarak, bir eşik sonrası *[postliminal]* evre, yani geçiş yapanın yeni bir statünün tamamına ermesini sağlayan bütünleştirme ritleri vardır. Sınırlılıkların kaldırılması, yeni nişanların takılması ve bir yemeğin paylaşılması geçiş ritinin bu evresini işaretler.

Van Gennep'in kısa bir monografi içinde ifade bulan formülasyonları, sosyal antropologlar üzerinde muazzam bir kuramsal etkiye sahip olmuştur. Simgeciliğe yapısalcı bir yaklaşımı savunma yolunda Van Gennep'in şemasını (belli değişikliklerle) uyarlamış olan Leach'in çalışması üzerinde daha önce durmuştuk.

İlkin Van Gennep, kutsal ile dindışı arasında yapılan Durkheimci ayrımı, cinsel temelde yapılan ayrımla birlikte, tüm insan toplumlarında mevcut temel bir kategorileştirme olarak almıştır. Geçiş ritüellerini her iki evren arasında bir geçiş yapmak için gerekli görmüştür. Eşiksel dönemin kendisi özel bir şekilde kutsal olarak düşünülmemiştir. Leach kutsal-dindışı kategorileştirmesinden "skolastik bir yanılsama" olduğu düşüncesiyle kaçınmışsa da (1968), zamanın simgesel temsili üzerine yazısında (1961) büyük ölçüde Van Gennep'in şemasını benimsemekte ve ritüellerin eşiksel ya da marjinal evresini kutsalla eşitlemektedir.

İkinci olarak, yapısalcı bir yöntem geliştirme yolunda Leach, şemayı yalnızca ritüel sürece değil, tüm ikili sınıflamalara uygulamış ve kutsalı tabuyla ilgili kuramında olduğu gibi yine belirsizlik alanıyla eşitlemiştir.

Douglas da, Van Gennep'in çalışmasından etkilenmiştir. Fakat Van Gennep'in kuramlarını en ilginç şekilde geliştirmiş olan yazar, ritüel süreç üzerine yazılarında Van Gennep'in ufuk açıcı görüşleri temelinde, tam anlamıyla bir genel toplum ve tarih kuramı oluşturmaya çalışmış olan Victor Turner'dır. Fakat Turner üzerinde daha kesin bir etki yapan, uzun kariyeri boyunca kültüre işlevselci yaklaşımın kararlı bir savunucusu olan Max Gluckman'ın yazıları olmuştur.

Rus-Yahudi ana babadan Güney Afrika'da doğmuş olan Gluckman, ana alan çalışmasını 1930'ların sonunda Natal'de yaşayan Zulular arasında gerçekleştirmiş, daha sonra da Barotseland'da etnografik çalışmalar yapmıştır. Durkheim'in sosyolojik geleneği bünyesinde yer almakla birlikte, Gluckman toplumsal dengeyi problematik görmüş ve yazısız toplumlarda normların ve değerlerin iyi düzenlenmiş bir bütünleşmesinin bulunmadığını hissetmiştir. Bu toplumlarda çatışan çıkar gruplarının yanı sıra, sıklıkla, çatışan değerler ve ilkeler de vardı. Dolayısıyla ritüel Durkhemci anlamda grup tutunumunu ve dayanışmasını ifade etmektedir diye düşünülemezdi; fakat daha ziyade "gerçek çatışmalar"ı abartma eğiliminde, buna bağlı olarak da "çatışmalara rağmen birlik" bulunduğunu bildirmekteydi (1963: 18). Gluckman bu düşünceleri Bateson'ın Naven incelemesinden ve Fortes'in ritüel hakkındaki yazılarından çıkardığını söylemiştir (1959, 1966).

Gluckman'ın ritüele yaklaşımının özü, klasik yazısı "Güney Doğu Afrika'da Başkaldırı Ritüelleri" (1963) içerisinde yer alır. Gluckman bu yazısına, tapınak yöneticiliğini yalnızca öldürmeyle elde eden Nemi rahibinin ritüelini betimleyen Frazerin *Altın Dal*'ındaki ünlü pasajı anarak başlar. Gluckman, Frazer'in bu inceleme boyunca benzer "başkaldırı ritüelleri"ni tanımladığını ve pek çok toplumda "sözde krallar"ın yalnızca bir süre sonra sürgün ya da kurban edilmek üzere seçildiklerini kaydetmiştir. Ve Frazerin bu rahip-krallar ile dünyada alabildiğine yaygın olan bir dizi tarımsal rit arasındaki ilişkiye duyduğu ilgiyi de kaydetmiştir; bu ritlerde insanlar, son tahıl demetinde ya da hayvanlarda, insanlarda veya tasvirlerde "tahılın ruhu"nu korumaktaydılar. Frazerin bilimsel katkısına saygı duymakla ve onun "entelektüalist" yorumunun önemini inkâr etmemekle birlikte, Gluckman böylesi ritlerin daha sosyolojik bir analizinin gerektiğini düşünmüştür. Pek çoğu Frazer tarafından tanımlananlarla benzerlik içinde olan Güney Doğu Afrika Bantularının ritüel törenlerine ilişkin Gluckman'a çarpıcı gelen nokta, ritüellerin görünür amacı ne olursa olsun, onların değişmez bir şekilde toplumsal gerilimleri ifade etmeleriydi. Örneğin belli ritlerde kadınlar, erkekler üzerindeki tahakkümlerini ifade ederler, ya da prensler krala karşı tahta göz dikmiş gibi davranırlar ya da bir devletin tabiyetindekiler otoriteye karşı duydukları hoşnutsuzluğu açık bir şekilde dışa vururlar. Gluckman bunları "başkaldırı ritüelleri" şeklinde adlandırmış ve iki örnekte tartışmaya açmıştır.

Birincisi, ekim mevsiminin başında geleneksel olarak Zulu kadınları tarafından gerçekleştirilen tarımsal ritlerdir. Bu ritler, yağmur ve verimlilikle ilişkilendirilen ve Gluckman'a göre eski dünyanın tahıl tanrıçasıyla aynı türden bir tanrıça olan dişi ruh Nomkubulwana'nın onuruna gerçekleştirilmekteydi. Bu tarımsal ritler, kadınlar tarafından yerel olarak gerçekleştirilir, şarkılarla şenlikleri içerirler ve yıllık bazda kral tarafından gerçekleştirilen ulusal verimlilik ritleriyle karşıtlık oluştururlar. Zulularda tarımsal ritle-

rin anlam ve önemi şöyle anlatılabilir: Bu ritler "kadınların ve kızların müstehcen davranmalarını gerektirirdi. Kızlar erkeklerin giysilerine bürünürler ve normal durumlarda kendileri için tabu olan sığır gütme ve süt sağma işlerini yaparlardı. Anneler, çok uzakta verimsiz ovadaki tanrıça için bir bahçe eker ve onun onuruna yere bira dökerlerdi. Bundan sonra bu bahçe gözardı edilirdi. Törenlerin çeşitli aşamalarında kadınlar ve kızlar çıplak kalırlar ve şehevi şarkılar söylerlerdi. Erkek yetişkinler ve çocuklar ise saklanırlar ve yakına gidemezlerdi" (1963: 113).

Gluckman kadının genel olarak kurumlaşmış olan bu geçici hükmeden rolünün bu ataerkil insanların normlarıyla farkedilir derecede karşıtlık gösterdiğini kaydetmektedir. Kadınların tahakküm ve iffetsizlikle karakterize edilen törensel eylemleri, onların geneldeki iffetli ve bastırılmış hallerinden oldukça farklıydı. Gluckman hukuki açıdan kadınların hep ikincil, toplumsal olarak da her zaman erkekten aşağı düşünüldüklerini, çünkü kendi akraba grupları dışından evlenip genelde siyasal bakımdan güçlü olamadıklarını vurgulamıştır. Ritüel olarak onların rolü oldukça karmaşık ve çelişkilidir ve kadınlar genellikle kötü diye düşünülmüşlerdir; ancak yine de kâhinlerin pek çoğu kadın olduğu için kehanet yoluyla statü kazanabilmekteydiler.

Normal sınırlamaların ortadan kalkmasının ve kadınların tahakküme imkân buldukları tersine dönmüş ve travesti davranışın Zulularca toplumsal esenliğin koşulu olduğuna inanılmaktaydı. Bu gibi ritlerde bulunan psikolojik ve toplumsal mekanizmaların karmaşık olduğunu kabul etmekle birlikte Gluckman bunların özde bir başkaldırı edimi içerdiğini öne sürer.

Zulu krallığıyla ilişkili ulusal törenler, Zulular 1879'-da İngilizler tarafından yenilgiye uğratıldığı zaman yapılmaz hale geldiği için, Gluckman ikinci örnek olarak Swazi





topluluğunun Incwala törenini seçti. Bu tören Hilda Kuper'in *Bir Afrika Aristokrasisi* (1947) başlıklı Swazi incelemesinde çok ayrıntılı biçimde betimlenmiştir. Incwala pek çok güne yayılan ve yıllık olarak ilk meyvelerin belirmesi vesilesiyle gerçekleştirilen incelikli bir saray ritüelidir. Ritler yapılıncaya değin hiç kimsenin belli ürünlere el sürmemesi beklenir ve saray klanı içerisinde yalnızca kral onları sahneleyebilir. Bu ritlere ilişkin Gluckman'ı ilgilendiren, törenler sırasında söylenen pek çok kutsal şarkının, kraldan nefret edildiği ve tebaası tarafından reddedildiği fikrini ifade ve dramatize etmesi olmuştur. Ritüel sırasında kral, tabiyetindeki insanların önünden kadınların gözyaşları arasında çıplak olarak yürümekteydi. Dolayısıyla, Gluckman bu törenin yalnızca ulusal birliğin basit bir ifadesi değil, fakat bir "çatışmanın vurgulanması, birliğin periyodik doğrulamalarıyla krala karşı başkaldırı ve düşmanlığın ifadesi" olduğunu öne sürer (1963: 125). Siyasal yapı bu şekilde kralın kişiliği aracılığıyla kutsallaştırılmış olmaktaydı. Gluckman, toplumsal ilişkilerin böylesi karmaşa ve çelişki dolu dramatizasyonunun, birliği ve zenginliği sağlamak için yapıldığına inanılmaktaydı diye yazar: "Bu çatışma gösterisi bir hayır (toplumsal birlik) sağlar" (126). Bu, Gluckman'ı, Swazi devletinin, içinde devrimcilerin değil isyancıların bulunduğu "tekrarlı" bir toplumsal sistem örneği olduğunu öne sürmeye götürmüştür. Siyasal çatışmalar krallığı isteyen düşman adayları içerir ve böylece paradoksal biçimde bir ayaklanma [krallığı reddeden] devrimci bir değişmeye yol açmaktan çok krallığı desteklemekteydi. Bu durumda, başkaldırı ritüelleri bir toplumsal birlik mekanizması olarak işlev görmekteydi ve Gluckman şunu işaret etmiştir: Bu ritüeller, muhtemelen gevşek biçimde bütünleşmiş devlet sistemleriyle karşılıklı bir ilişki içindedir ve belki de seküler kurumlar bünyesinde denetlenemeyen farklı yapısal ilkeler arasındaki çelişkiler-

den güçlü gerilimlerin doğduğu toplumlarla sınırlanmıştı (136).

Gluckman başkaldırı ritüellerinin bu iki örneğinin bir psikolojik rahatlama *[cathartic]* anlamına sahip olduğunu öne sürmüş, ancak bütün olarak psikolojik açıklamadan kaçınmış, kendi ilgi ve çabasının sosyolojik olduğunu vurgulamıştır.

Gluckman'ın tezi bir dizi yazar tarafından eleştirilmiştir. Edward Norbeck, "Afrika Çatışma Ritüelleri" (1963) adlı eleştirisinde, Gluckman'ın çıkar çatışmalarının ritüel canlandırmasının psikolojik rahatlama/boşalma işlevine sahip olduğunu ve birliğin bozulması tehlikesini elimine ettiğini önerdiği şeklinde bir yorum yapmıştır. Zulu tarımsal ritlerinde bu, kadınların normal hayattaki davranışlarına keskin bir şekilde karşıt davranışlarıyla (cinsel yönden denetimsiz edimlerle, erkek kıyafetleri giymeleriyle ve diğer erkek karakteristiklerine sözde sahip olmalarıyla) yapılır. Fakat Norbeck, bu başkaldırı ritlerinin erkek karşılıkları olan ritleri Gluckman'ın hiç anmadığını da kaydeder. Ve örneklerle travestilik, cinsel ilişki izni ve müstehcen davranışların pek çok ritüel tipinin karakteristiği olduğuna ve özellikle de erkek çocukların sünnet ritlerinde de çok yaygın olduğuna işaret eder. Van Gennep şöyle sorar: "Eğer kadınlar açısından travestilik, şehvet ve müstehcenlik belli bir toplumda başkaldırıyı oluşturmaktaysa, erkekler açısından aynı edimleri temsil eden nedir?" (201). Aynı zamanda Zulular arasında kadınların kadın olarak rolleri konusunda bir rahatsızlık belirtisi içinde olup olmadıklarını da sorgular; en azından etnografik kayıtlar bunun böyle olduğuna dair bir belirti vermemektedir. Norbeck, yine de cinsel zıtlaşmanın Zulular arasında muhtemelen mevcut olduğunu kabul eder.

Norbeck, Swaziler'in Incwala töreni bağlamında da Gluckman'ın ritlerin krala karşı tebaası tarafından bir başkaldırıyı içerdiği şeklindeki tezini desteklemek için yetersiz veri bulunduğunu ileri sürer. Bunun yerine, diye yazar, "çatışmanın ifadesi, Kralın görev sorumluluklarını yerine getirirken yüzleşmek durumunda kaldığı pek çok tehlikeleri, özellikle kendi saray klanı içerisindeki rakiplerinin nefret ve düşmanlığını gösteren bir ritüel drama biçimini almakta gibi görünmektedir" (207). Incwala şarkıları, onları söyleyenler, yani kralın tebaasından çok düşmanları tarafından krala duyulan nefrete gönderme yapar. Fakat önemli olan nokta, diye vurgular Norbeck, zıtlaşma ve düşmanlık bu ve benzeri ritlerde vurgulanabilirse de bunlar başkaldırı ritüelleri değildir.





Bu, Norbeck'i, ritüelleştirilmiş çatışmaların pozitif bir işlevsel değere sahip olabileceğini önerdiği için Gluckman'ın takdir edilmesi gerektiği, ancak bunların bir başkaldırı ifadesi olmadığı sonucuna varmaya yöneltir. Bunların daha çok toplumsal kuralların denetimli ve periyodik gevşemesini sağlayan daha geniş bir ritüel olaylar kategorisinin parçası olarak değerlendirilmesi gereklidir. Kurumsallaşmış cinsel ilişki izni ve müstehcenlik, rollerin tersine dönmesi, cinsel ve diğer türden toplumsal antagonizmaların ifadesi (ki bunlar belli toplumsal kategorilerdeki insanların küçümsenmesi, alaya alınması, hatta fiziksel olarak hakarete uğramasını içerebilir), Norbeck tarafından, diğer işlevleri ne olursa olsun "bunların gözlemlendiği toplumsal fırsatların önemini hem anımsanır kılmak hem de genişletmek" gibi ortak bir işleve hizmet ediyor olarak değerlendirilir (218).

Gluckman'ın tezi hakkında kuşkular ifade eden bir diğer yazar da Swazi ritleri üzerine yeni bir analizde (*Swazi Kraliyet Ritüeli*, 1966) Gluckman'ın ilgisini törenlerin belirsiz işleviyle sınırlayarak onlara ilişkin yetersiz bir yorum sağladığını öne süren T. O. Beidelman'dır. Beidelman bir dizi öneride bulunur:

1) Incwala'nın ana teması çatışma ya da başkaldırı ifadesi değil, fakat kralın ulusun diğer gruplarından ayrılmasıdır; böylece o, krallıkla ilgili mistik güçleri sahiplenmekte özgür kalmaktadır.

2) Bu ritüeli anlamak için Beidelman Swazi topluluğunun kozmolojik düşüncelerini ortaya sermenin önemli olduğunu öne sürer ve simgelerin öneminin onlara belli bir kültürde atfedilen anlamlara ve değerlere bağlı olduğunu vurgular. O, kozmolojiyi gözardı etmesi nedeniyle Gluckman'ın analizinin, bu zengin içerikli ritlerin kesinlikle en hâkim teması olmayan çatışma üzerinde çok fazla vurguda bulunduğunu düşünmüştür.

3) Son olarak, Beidelman şunu kaydetmektedir: Gluckman psikolojik rahatlama *[catharsis]* nosyonuna duyduğu güvenin bir "hidrolik kişilik modeli" ima ettiğini ve ritüel simgelerin yararlılığını anlamanın psikolojik değişkenleri de kaçınılmaz olarak içerdiğini öne sürmüştür. Norbeck'in eleştirilerine karşılık olarak Gluckman, tezinin yanlış anlaşıldığını, çünkü yanlış bir şekilde psikolojik bir analiz olarak düşünüldüğünü söylemiştir. Gluckman bunun kesinlikle yapmayı amaçladığı bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Şöyle yazmıştır: "Zulu kadınlarının, erkeklerin kıyafetlerini giyip müstehcen davranışlar sergiledikleri zaman, onların, kaderlerine isyan eden isyankârlar olduklarını savunmamaktayım. Aslında tam tersini ifade ediyorum: Onlar belirlenmiş, toplumsal olarak kabul gören eylemlerde komünal bir fayda amacıyla bulunuyorlar. Canlandırılan çatışmalar, toplumsal ilkelerde mevcut olan çatışmalardır" (1963: 260). Bilinçli ya da bilinçsiz olsun, kadınların birey olarak hisleri ve arzuları sorun değildir; çünkü bunlar, Gluckman'ın kanısınca değişken olabilir. Yalnızca psikolojik bir çatışma onların duygularını işaret edebilir. Sorun, Gluckman'ın psikolojik rahatlama terimini kullanımının Beidelman'ın kaydettiği gibi psikolojik bir boyut ima





etmesinden kaynaklanmaktadır ve bu nedenle Ioan Lewis'in de işaret ettiği üzere, toplumsal ve psikolojik değişkenlerin (Gluckman'ın yaptığı gibi) katı bir ayrımı üzerinde ısrar etmek problematik bir durumdur.

Gluckman'ın Victor Turner'ın kuramsal yazıları üzerindeki önemli etkisini biraz önce kaydetmiştim. Hem bir etnografik örnekleme biçimi olarak geniş bir örnek olay malzemesinin kullanımı (bkz. Kuper 1973: 183-4) hem de yapısal çatışmalara ışık tutan, böylece grup birliğine inancı pekiştiren bir mekanizma olarak ritüellerin analizi, Gluckman'da kökleri bulunan kuramsal stratejilerdir. Ancak Gluckman yaşamı boyunca inançlı bir işlevselci olarak kalmışken, Turner ileriki yıllarda din hakkında kaleme aldığı yazılarında bir engel ve bir fetiş olduğunu kaydettiği yapısal-işlevselci çerçevenin ötesine geçme girişiminde bulunmuştur. Bu, onu daha önceki yazılarıyla, özellikle *Keder Trampetleri*'nin kuramsal bakış açısından bir şekilde farklılaşmış bir ritüel kuramı önermeye yöneltmiştir. Bu çalışmada Turner'ın ayrıntılı örnek olay malzemesiyle belgelediği şekilde ritüel simgecilik ile toplumsal yapı arasında bir işlevsel ilişki olduğu algılanır; bunda da toplumsal drama kavramı önemli bir kavramsal rol oynar. Bu ayrıntılı etnografik çalışmalara karşıt olarak Turner'ın sonraki yazıları daha karşılaştırmalıdır ve bu, onu alternatif bir ritüel kuramı geliştirmeye yöneltmiştir.

Turner başlangıç noktası olarak ("süreçsel analizin babası" dediği) Van Gennep'in çalışmasını alır ve onun geçiş ritüelleri konusundaki üç parçalı analizini kabul ederek eşiksel *[liminal]* evrenin, yani "yapılar-arası durum"un doğasını inceler. Öncü bir yazı olan "Ne O Ne de Öbürü" *[Betwixt and Between]* (1967: 93-111) ritüeldeki bu sınırlı dönemin doğası üzerine bir tartışmaya ayrılmıştır. Turner geçiş ritinin iki sabitlenmiş "durum" arasında bir geçiş içerdiğini ileri sürer ve "durum"u "göreli olarak sabit ve

dengeli koşul" şeklinde tanımlar. Göreceğimiz gibi bu, önemli sonuçlara sahiptir, çünkü Turner'ı toplumsal yapıyı statik ve değişmez olarak, ritüeli ise akışkan bir yaratıcı süreç olarak kavramaya yöneltir. Turner eşiksel dönemin simgeciliği üzerine bazı ilginç gözlemler yapar:

1) Bu [dönem] belirsizlik içeren bir durum olarak görülür ve burada onun düşünceleri Leach ve Douglas'ın kavramlarıyla uyarlılık gösterir. Bu nedenle geçiş yaşayanlar cinsiyetsiz veya iki cinsiyetli olarak görülürler ya da pis veya kirlenmiş olarak düşünülürler.

2) Ritüelde tüm kategorilerin ve sınıflamaların bir çözelmesini buluruz: Aday simgesel olarak bir embriyo veya yenidoğmuş bebek gibi değerlendirilir ya da "ölmüş" gibi düşünülür. Çözelme metaforu geçiş yaşayanların çıplak olmaları veya pis paçavralar giymeleri ya da toprakla özdeştirilmeleri gerçeğiyle dışavurulur. "Kendileri diğer adaylardan yapısal olarak ayırt edecek" hiçbir şeye sahip olamazlar (99).

3) Rollerin tersine dönmesi ve normatif sorumlulukların ertelenmesi söz konusudur: Bireyler sanki karşı cinsin üyesiymiş gibi giyinir ve davranırlar, bir şef veya kral küfre maruz kalır ya da dövülür, normalde ahlâkdışı ve utanmazca olduğu düşünülen davranışlara izin verilebilir.

4) Aday normal yaşamdan koptuğu zaman sıklıkla bir inzivaya çekilme dönemi vardır. Bu da çeşitli biçimlerde simge edilebilir: Bir kimse bir inziva dönemi geçirebilir veya bir mabede kapanabilir ya da belli tabu ya da sınırlılıklara tabi olabilir.

5) Son olarak, ritüel anlamda yaşlıların mutlak otoritesi üzerinde yoğunlaşan bir gerginlik söz konusudur. Bu otorite dünyevi olmaktan çok ahlâki ve ritüel temellidir. Ayrıca, yaşlıların topluluğun sorgulanamaz değerlerini yansıtmasıyla birlikte, "ortak çıkar"ın ifadesi olarak kabul edilirler. Bu, Turner'ın "eşikselliğin özü"nü oluşturduğunu düşündüğü gizli, Batıni bilginin *(sacra)* önemiyle bağlantılandırılır.





Turner'ın *Ritüel Süreç* adlı incelemesi (1974b) bu düşünceleri geliştirir ve ritüelin eşiksel evresinin simgesel özelliklerinden çok toplumsal olanlarını ortaya serme girişiminde bulunur. Kitabın ilk kısmı, iki Ndembu ritüelinin, Isoma ve Wubwang'u ritlerinin anlambilimsel *[semantic]* bir analizine ayrılmıştır, ki bu, biraz önce tartıştığımız analiz biçimidir. Fakat çalışmanın geri kalan kısmında, Turner'ın eşiksellik üzerine olan düşünceleri geliştirilir ve yalnızca dine çığır açıcı bir yaklaşım oluşturmakla kalmayıp, tam bir toplum kuramı inşa eden kuramsal bir paradigmanın çerçevesi oluşturulur. Eşikselliğin sıklıkla ölüme, dölyatağında olmaya, görünmezliğe, karanlığa, ikicinsliliğe, yabanlığa ve gölgede kalmaya benzediğini (1974b: 81) ve geçiştekilerin hiçbir statüye, mülke veya seviye ve rollerine işaret eden dünyevi giysilere sahip olmayan eşiksel varlıklar olup pasif, otoriteye teslim olmuş, kendi aralarında bir yoldaşlık ve eşitlikçilik geliştirme eğiliminde olduklarını savunduğu daha önceki tartışmalarını özetleyen Turner, böylesi eşikselliğin *communitas* adını verdiği şeyin bir ifadesi olduğunu ileri sürer. Böylece, toplumsal yapı ve *communitas* şeklinde iki boyuttan oluşma ikici bir toplumsal yaşam modeli ortaya koyar. *Communitas*'ın çeşitli niteliklerini ele alıp tartışmadan önce bu iki hassas kavramı tartışmak önemli gibi görünmektedir.

*Toplumsal yapı* ile Turner, bir toplumsal ilişkiler ve statüler sistemini, "grupların ve ilişkilerin kurumsallaşmasını ve ebediliğini sağlayan... bir konumlar düzenlemesi"ni anlatır. Bu şekilde, kendisinin de kabul ettiği üzere, Lévi-Strauss'unkinden oldukça farklı bir işlevsel ve ampirik toplumsal yapı kavramlaştırmasına sahiptir ve bunun antropologların kullanışı bakımından, sınırlı bir kavram olduğunu da belirtir; çünkü bu kavramlaştırma toplumsal yaşamın genellikle sanat ve insan bilimleri alanında kafa yo-

ranların ilgilendiği boyutlarını dışarıda bırakır. Dolayısıyla, Turner için toplumsal yapı, yapısal konumların hiyerarşi ve sömürü anlatan farklılaşmış sistem şeklinde bir toplum düşüncesidir (1974a: 272). Yapı, özde "kökleri geçmişte olan ve geleceğe doğru uzanan" kapalı ve statik bir sistem olarak kavranır; bilişsel, sınıflamacı, pragmatik ve araçsaldır ve birey için, "kuru ve mekanik" bir dünyadır.

Karşıt olarak *communitas*, "somut, tarihsel, tekil bireyler arasında bir ilişki" olarak tanımlanır, ancak Turner bu kavramın tanımlanmasının zor olduğunu kabul eder. Onun "kolay anlaşılmaz ve tanımlanması zor" olduğunu yazar ve bu nedenle de kaçınılmaz olarak mecaz/eğretileme [metafor] ve andırımdan [analojiden] yardım alınmasını önerir. Böylece, onun tezi farklı kaynaklardan beslenen hayalgücünden çıkar; *communitas* toplumsal yapının olmadığı yerde ortaya çıkar (1974b: 113), o bir tekerleğin parmaklıkları arasındaki boşluk, "zamanın içi ile dışı arasında bir an" ya da, Blake'in ifadesiyle, "uçarken bir kanat çırpmalık an"dır. Dolayısıyla toplumsal yapı dar bir çerçevede ve açık seçik tanımlanırken, *communitas*, varoluşsal ya da kendiliğinden olaylar ya da deneyimlerin yanı sıra, bir ilişki biçimi, bir grup veya bir inanç ya da ideolojiyle özdeştirilen metaforik bir kavramdır. Kanımca, bir alıntı Turner'ın yaptığı ve ısrarla savunduğu toplumsal ikiliği iyi bir şekilde özetlemek için yeterli olacaktır:

> Tüm insan toplumları örtük veya açık biçimde iki karşıt toplumsal modele gönderme yapar. Biri... yasal, siyasal, ekonomik konumlar, görevler, statüler ve rollerin bir yapısı olarak, içinde bireyin bir toplumsal kişilik olmanın dışında yalnızca belli belirsiz kavrandığı toplumun modelidir. Diğeri ise, fiziksel ve zihinsel yetenekleri bakımından farklı olmakla birlikte, yine de paylaşılan insanlık bağlamında eşit olarak değerlendirilen somut, özgül bireylerin *communitas*'ı olan toplumun modelidir (166).





Turner, bu ayrımı bir ikili karşıtlıklar dizisi olarak sunma dürtüsüne yenik düşer ve bunların bir kısmı şu şekilde not edilebilir.

| *Yapı* | *Communitas* |
|---|---|
| Hal [Durum] | Geçiş |
| Türdeş olmama | Türdeşlik |
| Eşitsizlik | Eşitlik |
| Mülkiyet | Mülksüzlük |
| Kutsaldışı | Kutsal |
| Gurur | Tevazu |
| Karmaşıklık | Basitlik |
| Sınıflama | Anonimlik |

Turner *communitas*'ı toplumsal yaşamın çeşitli toplumsal olay ve hareketlerde dışavurulan boyutu olarak görmektedir ve bunlar belki ayrıca tartışılabilir. İlk olarak, biraz önce kuramsal düşüncelerinin oluşumunu tartışırken belirttiğim gibi, Turner *communitas*'ı geçiş ritüellerinin eşiksel dönemiyle bağlantılandırır. *Ritüel Süreç*'te Ndembu şefi Kanongesha'nın atanmasının bir özetini verir ve şefin nasıl eski-püskü, yırtık bir peştemalden başka bir şey giymeyip reisler tarafından kendisine gürültülü bir nutuk çekilip itilip kakıldığını ve çeşitli sıradan ev işlerini yapmaya zorlandığını anlatır. Eşiksel dönemle ilişkili çeşitli temaları (cinsel perhiz, teslimiyetçilik, sessizlik ve de anonimlik) ve bu ritüeller ile diğer geçiş ritüellerinin karakteristikleri arasındaki yakın ilişkiyi belirtir. Bu eşiksel dönem açısından ilginç olan, diye yazar, onun ifade ettiği "aşağılık ve kutsallığın, homojenlik ve yoldaşlığın" karışımıdır (82).

Her ne kadar Turner, kabul törenleri ile diğer ritlerin adayı açık bir şekilde grubun bilgi ve hikmetinin üzerine

işlendiği bir *tabula rasa*'ya, boş bir levhaya indirgediğini kabul ederse de (90), acı veren aşağılamaların ve adayın otoriteye sert biçimde tabi kılınmasının yarattığı stresin kuramsal sonuçlarıyla yüzleşmekten, bunun yerine ritlerde mevcut sayılan insanlığın "temel ve karakteristik bağlılığı"nı vurgulayarak kaçınır. Turner'ın önerdiği yapısal perspektifte eşiksellik, "toplumsal yapının çatlakları" arasına düşmüş bireyleri ve ilkeleri işaret ediyor olarak görülür.

İkinci olarak *communitas* marjinal durumlar ve şu sıraladıklarımızı kapsayan yabancılarla ilişkilendirilir: Şamanlar, kâhinler, mistikler, medyumlar, rahipler, manastırda halvette olanlar, hipiler ve çingeneler (233). Bu kategorilerin toplumsal yapının parçası olarak düşünülmemesi, problemli gibi görünmektedir, ancak bu marjinal kategoriler *communitas*'ın üçüncü karakteristiği olan "yapısal aşağılık"la ilişkilenir.

Turner *communitas* ya da eşikselliği ifade ettiği sanılan çeşitli kurumlar, hareketler, bireyler ve toplumsal kategorilere kışkırtıcı ve ilginç bir tartışma açar; çünkü eşiksellik kavramı geçiş ritlerinden ayrılarak hac gibi olgulara dahi uyarlanır. Gerçekten Turner, eşikselliğin yalnızca din ve mistisizme değil, fakat aynı zamanda felsefe ve bilime de hayat verdiğini öne sürer.

Şimdi *communitas*'ın dışavurumlarından ikisini, hipilerle mistikleri özetle tartışmak istiyorum.

*Hipiler. Communitas*'ın değerleri Turner'a göre sıklıkla karşı kültür olarak gönderme yapılan şey tarafından çarpıcı biçimde ifade edilir. Bizim toplumumuzda kentli hipiler, diye yazar, eşiksel ve yabancı durumu yaygınlaştırıp sürekli kılarlar; çünkü toplumsal zorunluluklardan çok kişisel ilişkileri vurgularlar ve giyimleriyle yaşam tarzları bakımından da toplumsal-yapısal düzene katılmamayı seçerler.





Turner onların Zen Buddhizme ve kabile kültlerine yoğun ilgisini de kaydeder. "Kendiliğindenlik, doğrudanlık ve 'varoluş' üzerindeki hipi vurgusu, *communitas*'ın yapıyla karşıtlık içinde olduğu anlamlardan birini apaçık görünür kılar" diye yazar Turner (1974b: 100).

*Mistikler.* Turner aynı zamanda pek çok mistiğin ve dinsel tarikat kurucusunun da *communitas*'ı örneklediğini savunur. Yoksulluğu vaazeden ve dünya malını reddeden Assisili Aziz Francesco ve sadakayla geçinen diğer ortaçağ tarikatları örnek olarak anılır. Orijinal kavramlaştırması bakımından Fransisken tarikatı da bir çeşit "sürekli eşiksellik"e örnek oluşturur. Bununla uyarlılık içinde olanlar, çeşitli *bhakti* (ibadetçi-zahidane) dinsel hareketleridir ve Turner, Bengal Vaishnavasları (Dimock 1966) ile Güney Hindistan'ın Virasaiva Azizleri'ni tartışmaya açar. Her iki hareket de ibadetin, kast sorumluluklarının ve ritüellerinin ayrıntılı biçimde gözetilmesi olmaktan çok bir selâmet biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Turner, "yapısal" olarak da iyi bir yere sahip olan, ama tevazuu ve *communitas*'ı da destekleyip benimseyen Aziz Francesco'nun yanı sıra, diğer dinsel liderleri de tartışır: Gautama Buddha, Gandi ve Tolstoy. Kendini tüm görüntüsüyle en güçsüz dilenciden bile daha yoksul yapmış olan kutsal adamın zengin ve aristokratik bir kökenden gelmekte olabileceğini ve aslında sıklıkla da böylesi bir kökenden geldiğini belirtir (1974a: 265). Büyük dünya dinlerinin mistikleri ve azizleri, böylece yapısal sistemin dışında kaldıkları bir "ritüel eşikselliği" örneklerler ve marjinal statüleriyle yapısal olarak aşağı pozisyonlarını ifade eden çeşitli simgeleri benimserler.

Turner'ın *communitas* kavramının üçüncü boyutu, *communitas*'ın kendiliğinden ve varoluşsal bir "oluş" şeklinde ifade edilebilirse de (ki Turner, bunu karizma ya da mistik deneyimle eşitler (bkz. 1974b: 125)) çok sık olarak normatif ya da ideolojik bir yapı ya da kurum olduğu öne-

risidir. Bu bağlamda, Turner'ın kafasında çeşitli dinsel mezhepler ya da ütopik toplumlar vardır.

Dördüncü olarak, hac ziyaretleri *communitas*'ı tipik biçimde örnekleyen toplumsal kurumlar olarak görülür; bunlar, Turner'ın açık bir şekilde yazdığı gibi, "eşiksel olgular"dır. Ve tüm büyük tarihsel dinlerin önemli bir boyutunu oluşturan hac ziyaretleri hakkında yazdığı çığır açıcı bir yazıda Turner, eşiksel nitelikler taşıyan belli karakteristikleri şöyle sıralar:

1) Hac ziyaret yerleri sıklıkla normal yerleşmelerden uzak mahallerde, tepelerde, mağaralarda ya da ormanlarda, ama mutlaka kent alanlarından belli uzaklıklarda bulunur.

2) Haccın kendisi sıklıkla "dünyadan kopma" olarak ve günlük hayatın düzenli, yapılanmış sistemine karşıtlık içinde değerlendirilir.

3) İnsanlar bir hac ziyaretindeyken, hacılar arasında kast ve statü ayrımlarının ortadan kaldırıldığı bir eşitlik ve toplumsal bağ üzerinde bir vurgu vardır.

4) Her ne kadar özgür bir seçim sorunu olarak alınsa da hac, çoğunlukla dinsel bir zorunluluk ve kefaret olarak görülür.

5) Belli bir ziyaret yerinin kendisine hacıları çektiği alan, yerleşik dinsel cemaatlerden daha geniş bir topluluğu dışa vurur ve bunun yanı sıra da sıklıkla siyasal ve ulusal sınırların dışına uzanır.

Turner gelişen ulaşımın, iletişimin ve kitle iletişiminin yaptığı atılımın sonucunda hac etkinliklerinin dünyanın pek çok bölgesinde binlerce insanın bazı ünlü yerleri ziyaret etmesine bağlı olarak giderek artan derecede önemli hale geldiğini belirtir. Guadaloupe Bakiresi'nin Meksika'da-ki ünlü türbesi her yıl tüm dünyadaki katolikler tarafından ziyaret edilmektedir ve Turner, Meksika'daki hac yerlerinin doğası ve önemi üzerine ilginç bir tartışma başlatmıştır (1974a: 208-28; Turner ve Turner 1978: 40-103). Hac ziyaretlerinin kabile kültürlerindeki erinlik ayinlerine eşdeğer olduğu sonucuna varır; bunlar "patrimonyal [pederşahi] feodal sistemlerin düzenli kılınmış karşıt-yapılarıdır" diye yazar (1974a: 182).





Beşinci olarak, Turner *communitas*'ın en çarpıcı dışavurumlarından birinin milenaryan hareketlerde bulunduğunu öne sürer ve bunların pek çok niteliklerinin eşiksel dönemde ortaya çıkanlarla benzerliğini kaydeder. Bu çerçevede mülksüzlüğü, herkesin aynı statüye düşürülmesini, tektip elbise giyilmesini, cinsel farklılıkların en aza indirilmesini, rütbenin kaldırılmasını, dinsel niteliklerin seküler olanlar karşısında en üst düzeye varmasını ve peygamber ya da kült liderine tam ve mutlak bağlılığı anar.

Son olarak (ve *communitas*'a özde olumlu bir karakter verdiği için önemli biçimde) Turner, *communitas*'ı Martin Buber'in ben-sen ilişkileri ve topluluk üzerine tartışması ile bağlantılandırır. Bunun sonucunda, *communitas*, eşitlikçi, varoluşsal bir ilişki olarak tanımlanagelir. Turner'ın yazdığı üzere, "*communitas* kendiliğinden, doğrudan ve somuttur; normlar tarafından biçimlenmez, kurumlaşmaz ... O, Hume'un söz ettiği 'insanlık için duygu' olup, bir kişiyle diğeri arasında tam ve araçsız bir ilişkiye duyulan arzuyu temsil eder" (1974a: 274). Böylece, *communitas* kavramı "toplumsal olguların uyumsuzca biraraya gelmiş bir demetini içererek cemaatçilik ile belli toplumsal hareketler ve kategorilerle ve kişilerarası ilişkilerle özdeşir.

Turner'ın *communitas* hakkındaki kışkırtıcı incelemesini okurken, karşı kültür bağlıları arasında geniş bir etkiye sahip çağdaş mistiklerden Meyer Baba'nın yazılarını anımsadım. Bu kutsal insana göre, bir insan için dünyayla ilişki kurmanın mümkün olan iki yolu vardır. O, erkek ya da kadın olsun ya kendi "ayrılmışlığı"nı ifade eder ve böylece ötekilerle olan ilişkisi karşıtlık ve istismar temeline

oturur ya da aşk yoluyla bireyler hiçbir ayrılmışlık duygusunun olmadığı ruhsal bir bilinçte birleşirler. Bu durumda seçim, mekanik ve tatmin edicilikten uzak olan normatif ilişkiler ile mistik bir birleşme içeren ilişkiler arasındadır. Başka alternatif yok gibi görünmektedir. Karşılıklılık ve karşılıklı yardımlaşma kavramlarından habersiz görünen böylesi bir bakışaçısı, bizi gerçek bir insan topluluğu kurma imkânlarını keşfetmekten alıkoyar. Yapı ve *communitas* arasında tam bir ikilik öncülüyle ortaya çıkan Turner'ın kuramı yalnızca din için bir savunma olarak hizmet etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda bana benzeri bir zihni manzarayı işaret eder gibi de görünür.

O halde Turner'ın kuramının bazı sınırlılıklarını inceleyelim. Açıktır ki, neyin "toplumsal" olarak etiketleneceği bir tanım sorunudur; ancak kesin olan bir şey varsa o da, günümüzde çok az antropoloğun "toplumsal"ı toplumsal yapıyla eşitleyeceğidir, yani toplumsal yapıyı neyin oluşturduğuna ilişkin tanımlamalarında yalnızca kurumlaşmış rolleri ve hukuksal ilişkileri kapsam alanına alırlar. Onlarca yıldan bu yana yazarlar, toplumsal eylemin büyük ölçüde biçimselleşmiş normatif eylemden, kendiliğinden geçici ve yüksek ölçüde özel hali yansıtan davranışa kadar işleyen bir süreklilik içine yerleştirilebileceğinin farkındadırlar. Biçimsel ve biçimsel-olmayan gruplar arasında, biçimsel örgütlenmelerin dış ve iç sistemleri arasında, akrabalığın hukuki ve ahlâki yönleri arasında yapılan ayrımlar ve Firth'ün toplumsal yapı ile toplumsal örgütlenme arasındaki ayrımı tümüyle söylemeye çalıştığım şeyle ilişkilidir. Bunun yanı sıra, örnek olay malzemesini kullanan analizler veya sistem ya da iş analizleri de toplumsal yaşamda "toplumsal yapı"dan daha fazla bir şeyler olduğunu varsayan yaklaşımı yansıtır. Dahası, Turner böylesi yapısal ilişkileri bütünüyle pragmatik ve herhangi bir simgesel boyuttan yoksun olarak değerlendirirken, karşılıklılık ve işbirliği örüntüleriyle hiyerarşi içermeyen toplumsal ilişkileri tümüyle değerlendirme dışında bırakır. Turner gündelik yaşamın bir parçası olan (ve topluluk düşüncesine vücut veren) biçimsellikten uzak, eşitlikçi ve kişilerarası ilişkileri gözardı etmeyi seçer. Tüm yapılanmış ilişkiler Turner tarafından eşitsiz ve, temel üretken etkinlikler inşa etmek açısından önemli bulunsalar da, kişisellikten uzak ve yabancılaştırıcı sayılır. Ritüel bağlamın dışında Turner, ütopik hareketler arasında olanın dışında "insani" bir kişisel ilişki hiç olmadığını söyler gibidir. Bu, Turner'ın akrabalık temelinde örgütlenmiş toplumların özde eşitlikçi olduğunu ifade etmiş olan Marx ve Lewis Morgan gibi yazarların öncüllerini sorgulamaya ve yapı (eşitsizlik) ile *communitas*'ın (kardeşlikle eşitlenen dinin) tüm toplumlarda bulunduğunu ileri sürmeye yöneltir. Bu nedenle, toplumsal yapılar arasındaki bazı önemli farklılıklar aşındırılır ve kabile toplumlarının akrabalık örüntüleri gerçekten de (yapı diye alınarak) en kötü despotizmlerle eşitlenir.

Eşit derecede problemli ve yanlış olan başka bir şey, Turner'ın *communitas* kavramıdır. Turner'ın tezi, din ile ritüelin özde insan kültürünün eşitlikle ve kardeşlikle, yaratıcılıkla ve insan esenliğiyle ilişkili özgürleştirici yönleri olduğu şeklindedir. Böylece, yapıyı eşitsizlik, sömürü ve biçimsel seküler [dünyevi] roller temelinde tanımlayarak Turner, kavramsal olarak böylesi üretken ilişkileri dinden ve simgecilikten (*communitas*'dan) ayırır. Fakat seküler toplumsal yaşamın biçimsellikten uzak ve cemaatçi yönlerini gözardı ettiğinden, buna bağlı olarak, yalnızca din ve siyasal otorite arasındaki yakın ilişkilerin herhangi bir açıklamasını değil, aynı zamanda dinsel kurumların hem düşüncedeki hem de yapıdaki hiyerarşik doğalarını da analizinin dışında bırakır. Kısacası Turner, dinsel simgeciliğin ideolojik doğasını görmeyi başaramaz. Fakat bu konuyu tartışmadan önce, eşiksellikle ilgili kendi deneyimle-

rimi anlatmama izin verin, çünkü bu *communitas*'ın mistikliğine dair düşünceyi köreltebilir ve bu türden (erinlik ritlerinde ifade bulan türden) ilişkisellik modelinin Turner'ın düşündüğü gibi insanlığın oldukça kendiliğinden, varoluşsal bir "duygusu" olduğu görüşüne ilişkin kuşkuları güçlendirebilir.

On yıl kadar önce içinde bulunmaya alışık olduğum çevreden zorla uzaklaştırıldım ve topluluktan ayrılmaya zorlandım. Saçlarım kesildi ve hiçbir kişisel kimlik simgesi taşımayan bir üniforma içine sokuldum. Bir numarayla çağrılmaya başladım ve benim gibi çömez olanlarla birlikte neredeyse Spartalı* koşullarında ikamete konuldum ve belli fiziksel, zihinsel zorluklara tabi kılındım. Söylemek gereksiz, pek çok kişisel hakarete uğradım ve genelde aşağılandım. Bu şekilde geçmişe dönük anımsayıp tanımlayabildiğim kadarıyla, benim yaşadığım zorluklarla pek çok erinlik törenlerindeki çömezlerin deneyimleri arasındaki benzerlik kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır. Ve manastır tarikatlarının üyeleri ile mistiklerin kendilerine eziyetleri de aynı genel kategoriye girer; Turner'ın kaydettiği üzere, Ndembu sünnet ayinlerindeki çocuklarla Aziz Benedictus tarikatı keşişleri arasında da çarpıcı paralellikler mevcuttur.

Fakat böyle söylenmekle birlikte, analiz nereye varır? Turner açısından, kişilikçi filozof Martin Buber'e ve onun "kendiliğinden, doğrudan ve somut deneyim" olarak çerçevelediği cemaat kavramına varır. Yakından benzediği mistik varoluşçu Berdyaev gibi, Buber de modern sanayi kapitalizmini bireysel kişiliği tehdit ediyor olarak değerlendirmiş ve bu nedenle kişisel ilişkilerin önemine fazlasıyla dikkat çekmiştir. Diğer sosyalist anarşistler gibi devlet kurumları ile komünal yaşam arasında bir ayrıma git-

* Spartalı, genel olarak eski Sparta toplumuyla ilişkilendirilen, konfor ve lükse düşkün olmamayı, bunları hiçe sayma durumunu anlatan bir terimdir [ç.].





miş ve bunlardan birincisini temelde köleleştirici mekanizmalar olarak görmüştür. Fakat ayinden geçen müptediler tarafından ifade edilen "arkadaşlık" [yoldaşlık] dışında, Buber'in cemaat kavramı ile erinlik ayinleri arasındaki bağlantı oldukça azdır. Gerçekte, Turner'ın değerlendirmesi açısından garip olan, onun Erving Goffman'ın *Asylums* (1962) adlı incelemesini anması ve Goffman'ın söylediklerinin kendi tezini desteklediğini ima eder görünmesidir. Goffman total kurumların "soyma" ve "hizaya getirme" süreçlerinden söz etmekteydi ve Turner, bunun eşiksel deneyime koşutluk taşıdığını düşünmüştür. Aslında, Goffman'ın önemli açıklaması, eğer Turner takip etmiş olabilse, çok farklı bir perspektife doğru gitmektedir. Goffman gerçekte total kurumların yeni üyelerinin "hor görülme/alçaltılma" olarak adlandırdıkları, kişiliklerini oluşturan unsurların (özgül olarak statü özelliklerinin değil) sistematik biçimde "soyulup atıldığı" bir işleme tabi tutulduklarını söylemektedir. Bu nedenle süreç bir kişiliksizleştirme sürecidir, çünkü pek çok eğitimcinin de söyledikleri gibi, total kurumlar kişisel gelişmenin aracı kurumları olmaktan çok bir yeniden toplumsallaştırma girişiminin aracı kurumlarıdır. Bu, Turner'ınkinden oldukça farklı bir bakışaçısı önerisidir ve ilginç olduğu için kaydetmek gerekir ki, Turner kendi çalışmasında Goffman tarafından anılan (sığınaklar, askeri karagâhlar ve hapishaneler gibi) kurumları bütünüyle gözardı eder. Burada eşiksellik, toplama kamplarında olduğu gibi açık bir şekilde mevcuttur (aynı çizgide bir analiz olarak bkz. Zuesse 1979: 144-6).

Turner, erinlik simgeciliğinin bu horlama/aşağılama durumunu ifade ettiği gerçeğini görmezden gelmekte gibidir; Ndembu topluluğundaki sünnet töreni mecazi olarak bir "ölme yeri"dir. Adaylar yalnızca statü özelliklerinden değil, kişisel kimliklerinden de sıyrılırlar. Dahası bu gibi ritüellere baktığımda, çekilen sıkıntıların bazılarında ken-

disini gösteren bir "insanlık duygusu" bulamıyorum, ne de bu ritüellerin "kendiliğinden, doğrudan ve kişisel bir doğası" olduğunu görebiliyorum. Turner'ın *communitas*'ın ne normatif ne de kurumlaşmış olduğu şeklindeki düşüncesi de yanlışa yönlendirici görünüyor; gerçekte bu düşünce doğru olmaktan çok uzaktır. Ritüel davranış fazlasıyla yapılanmış olup belli otorite örüntüleri ve spesifik rol beklentileri içerir. İfadelendirilen ilişkiler "bir kişi ile diğeri arasındaki aracısız ilişkiler" değillerdir. Aynı şey toplumun biçimsel yapısının dışında olsalar da *communitas*'ı örneklediği iddia edilebilecek dinsel mistikler için de söylenebilir. Böylesi mistikler için selâmet, bir kişilikçilik felsefesi örneği olmaktan çok, var olan benliğin inkârıdır. İslami mistik Hallac-ı Mansur, "En el-Hak" dediğinde, bu önemli gerçeği gün ışığına çıkartmıştır.

Turner'ın *Ritüel Süreç* (1974b) adlı incelemesinin çarpıcı yanı, onun daha önceki incelemelerinde yer alan genel önermelerle çelişir gibi görünmesidir. Bu çalışmalarda Turner, ritüel sırasında toplumsal kategorilerin, özellikle de cinsel ayrışımın ayin sırasında vurgulandığını, böylece de Ndembu toplumunun mutlak bütünlüğünün sürdürülmüş olduğunu yazmıştı. Bu, tamamen Gluckmanın etkisiydi ve bu çalışmalar ritüel simgecilik ile sosyopolitik ilişkiler arasında yakın ve karmaşık bir ilişkiyi işaret etmekteydi. Bu iki boyut (kültürel yapı ve toplumsal ilişkiler) açık seçik ayrılmış ve toplumsal yaşamın karşıt boyutları olarak alınmıştır. Ritüelin rol yapısını sildiğine ve gerçekte bir antiyapı olduğuna inanılmıştır. Ancak Turner'ın *communitas* üzerine yazdıkları, ritüelin bir ideolojik işleve sahip olduğuna dair kendisini gösteren istisnai kabule ihanet eder. Örneğin şöyle yazar: "Bunun [*communitas*'ın] içinde hiçbir yer ve zaman sınıflamaya direnemez, kültürün ana sınıflamaları ve kategorileri, mitos, simge ya da ritüelin kabuklarında doğar" (1974a: 259). O, bir geçiş ritine tabi kılınan





bireyin toplumsal yapıyla ilgili bir şeyler öğrenebileceğini de kaydeder; aslında ayinin "bir toplumun kendini bilme" fırsatı olduğunu söylemektedir (240). Bu, genellikle ritüel esnasında yansıtılanın basitçe ne hukuki ilişkiler ne de antiyapısal bir eşitlikçi "insanlık duygusu" olup; daha geniş bir değerler sistemi, Turner'ın ifadesiyle, "insanın kozmostaki yerine dair global bir bakış" olduğunu işaret eder.

Turner ister dinsel hareketlerde, isterse ütopik ideolojilerde dışavurulsun, *communitas*'ın eşitlikçi kişisel ilişkilerle karakterize edildiği ve ilişkilerin rutinleşmesinin bir sapmayı, yapı âlemine bir düşüşü temsil ettiği iddiasındadır. Bir dizi ütopik kavramlaştırmanın tabakalaşmış bir düzen öncülü sunma gerçeğinin ötesinde, dini *communitas* ile eşitlemek kesinlikle kabul edilebilir değildir. Çoğu zaman yüksek bir bürokratikleşmeye ve ritüel bir roller hiyerarşisine sahip olan dinsel kurumlar, pek çok toplumda temel öneme sahip toplumsal gerçeklerdir. Fakat bunlar Turner'ın analizinde nereye konulmaktadır? Belirtmeye değer ki, Gandhi'nin *harijanları** ortodoks Brahminler için dokunulmazlardandırlar. Kast sistemi, Güney Afrika'daki Etopya kiliseleri ve Shona ruh kültlerinin hepsi, yapı-*communitas* paradigmasına uymayacak olgulardır. Turner ayrıca kendi *communitas* kavramının da otorite ve hiyerarşi nosyonlarını içerdiğini vurgulamayı da ihmal eder, çünkü "mutlak itaat" kriteri [*communitas*'ın] özelliklerinden biri olarak sayılmıştır. Bu nedenle, *communitas* gerçekte Buber'in topluluk kavramıyla değil, fakat Weberci ritüel ya da karizmatik otorite kavramıyla eşitlik içerir. Böylece Turner, her iki toplumsal modelin de (yapı ve *communitas*) insan sürekliliği açısından vazgeçilemez olduğunu söyledi-

* Harijan, en düşük toplumsal ve ritüel statüye sahip ve bu statünün kalıtsal olarak aktarıldığı bir Hindu grubunun üyelerine verilen addır. Sözcük Gandhi tarafından benimsenmiş ve kullanımı yaygınlaştırılmıştır [ç.].

ği zaman bizden istenilen, dünyevi-seküler otorite (en aşırı noktada bir despotizm ya da sıkı disiplinli bir bürokrasi) ile kişisel bütünlüğün yaşlı bir ritüel liderin ya da peygamberin otoritesi altına bırakıldığı ya da bir mistik birleşmede yok edildiği ahlâki bir topluluk arasında bir seçim yapmaktır. Bu, bana üzerinde "Hangi yol doğru? Konfüçyüs, Buddha ve İsa Mesih'inki mi yoksa Cengiz Han ve Hitler'inki mi?" yazılı bir postere sahip olan Japon köylüsünü anımsatıyor. *Communitas* ve yapı? Bu, aslında kesinlikle bir seçim değildir. Kuşkusuz ki Turner, bu bireylerin temsil ettikleri [iki] şeyin toplumsal yaşamı oluşturduğunu varsayarken bir seçim yapmamız konusunda ısrar etmiyor, daha çok ikisi [*communitas* ve yapı] arasında tarihsel koşullara uygun bir dengeyi sürdürmemiz gerektiğini söylemek istiyor. *Homo hierarchicus* (ki Turner onu yapıyla eşitler) ve dinsel mistik (ki *communitas*'ı örnekler) dünyayı aralarında ikiye bölmüş gibi görünürler. Hem kuramsal kavramlaştırmaları bağlamında hem de siyasal inancı bağlamında Turner karşılıklı yardımlaşma ve karşılıklılığın seküler örüntülerine hiç yer bırakmaz.

Fakat onun *communitas* hakkında geliştirdiği tartışmada çığır açıcı olan nokta, dinsel otoritenin değişik örüntüleri arasında yaptığı farklılaştırmadır. Turner iki belirgin örüntü kaydeder.

Bunlardan birincisi, siyasal ile ritüel otorite arasındaki ayrımdır. Kralın tahta çıkışı gibi çeşitli ulusal törenlerin sahnelenmesinde önem taşıyan bir ritüel yerler sistemine sahip Sudan'ın Shilluk topluluğunu anar. Bu gibi yerler, siyasal merkezler ve bölünmelerden oldukça farklıdır ve buna bağlı olarak ritüel ve siyasal otorite "kutuplaştırılmış"tır (1974a: 184). Thomas Becket üzerine olan ve "şehitliğin kök paradigması" adını verdiği şey üzerinde odaklaşan bir tartışma yazısında (1974a:60-97) Turner, dönemin (12. yüzyıl) pek çok çatışmasının iki aykırı kuramdan kültürel





destek aldığını kaydeder. Birincisi, papalık monarşisinin Hıristiyan âleminin tüm ruhsal ve dünyevi işlerini yönetmesi gerektiği şeklinde olup, teokrasiyi savunmaktaydı. İkincisi ise toplumun (tartıştığımız bir ikilik olan) Kilise ve devletin farklı alanlarda yer aldığı ikili bir biçimde örgütlenmesi gerektiğiydi.

Kabile kültürlerinde siyasal otorite değişmez bir şekilde ritüelleştirildiği için, siyasal ve dinsel/ritüel otorite arasındaki ayrım, Turner'ın araştırdığı ikinci bir ayrımla yakından ilişkilenir. Bu ikinci ayrım, Meyer Fortes'un Kuzey Gana Tallensi toplumu üzerine yürüttüğü değerlendirmeden (1945) doğar. Tallensi akrabalık sistemi (mülkiyet, siyasal bağlılık, hukuksal otorite ve ritüel ayrıcalıklar ile sorumluluklarla ilişkilenen) bir babayanlı soy ve Fortes'un "aşağı" bağ dediği anne ile dölyatağı bağı arasında bir karşıtlık içerir. Bir kişi ile annesinin akrabaları arasındaki bağlar, manevi karakteristikler ile karşılıklı çıkarları ve ilgileri içerir. Turner, bu ayrımın kendinin yapı-*communitas* paradigmasında örneklendiğini düşünür. Fakat Tallensi topluluğu daha ileri bir ikilikde sergiler; çünkü diğer Afrika toplulukları gibi onlar da birisi yöresel yerleşmelerin dışında konumlanmış, üzerinde yaşanılan toprakla ilişkilenen yatırlarda, diğeri ise köyün içinde yer alan atasal yatırlarda odaklaşan iki kült tipine sahiptirler. Birincisi, ülkede ilk yerleşmiş olanlarla ilişkilenir ve yerli rahiplerin kontrolü altındadır, oysa ki toprakları fetheden fatihler olarak Namoolar, şeflikle ve atasal kültlerle özdeştirilirler. Turner, bu ritüel ikiliğin diğer Afrika topluluklarında, örneğin Shonalarda da yaygın olduğunu ve karşımızda bulunanın esas olarak iktidar bölünmeleri ve mezhepsel çıkarları temsil eden atasal ve siyasal kültler ile temelde "içerici" ve evrensel olan ve daha geniş bir topluluğun ritüel bağlarını, paylaşılan değerlerini temsil eden toprak ve verimlilik kültleri olduğunu kaydeder (1974: 185). Turner ikinci kültlerin

devletsiz toplumlarla ilişkilendiğini söylemekte gibidir ve onları siyasal olarak merkezileşmiş ve büyük ölçekli tarım kültürlerindeki hac merkezlerinin "türdeşi" olarak görür; her ikisi de hiç kuşkusuz *communitas* örnekleridir. Fakat belirttiğim üzere, siyasal kültler ve bir merkez simgeciliği etrafında örgütlenmiş Aztek kültleri gibi olanlar *communitas* paradigmasının içine kolay kolay girmez.

Kendi tanımladığı kadarıyla Turner'ın kariyeri, ritüel üzerine geleneksel antropolojik çalışmalardan (ki onları bu kitapta önceki sayfalarda aktardım) modern tiyatro üzerine bir ilgiye doğru uzanan kişisel bir keşif yolculuğudur. Bir bakıma bu, kendi bir teatral ailenin içine doğmuş olduğundan (1982:7), "bastırılmış olanın geri dönüşü"dür. Bu nedenle Turner'ın incelemesinin özellikle Dilthey etkisi gösteren en son yazılarında güçlü bir hümanist perspektif yansıtması şaşırtıcı değildir. Fakat onun ritüeli bir "toplumsal drama" olarak kavramlaştırması, kendisinin gerçekten de anlam, toplumsal eylem ve süreçsel analiz üzerinde odaklaşan bir vurguda bulunmasına öncülük etmiş olmakla birlikte, yine de kaçınılmaz bir şekilde ritüel bağlam dışında kalan toplumsal yaşamı, özde statik ve insanilikten uzak gördüğü izlenimini vermiştir. Turner için insanlık yalnızca ritüelde, din ve sanat aracılığıyla serpilip gelişir. Kendi döneminin ekonomik ve siyasal yapılarından hareketle genellemelere giderek umutsuz bir vizyon sergilemiştir. Yapısalcılardan, dinsel simgeciliği katı/sert, geçicilikten uzak, bilişsel yapılar olarak yorumladıkları için yakınmış, fakat kendinin toplumsal yapıyı kavrayışı da eşit derecede geçicilikten uzak ve hareketlilikten yoksun olarak belirmiştir.



# VI
# Dinsel Düşünce: Yapı ve Yorumlamacılık



## Lévi-Strauss ve Totemcilik

Claude Lévi-Strauss bir "kurum", Freud'ün "delibinize [libidodan arındırılmış] versiyonu"nu ortaya çıkartmış bir "modern Heraklitos" ve bizim (Malinowski ve Radcliffe-Brown'ın duruş noktalarını yansıtan) ampirizmin sert-kayalık kıyılarından uzaklaşmamıza kılavuzluk eden bir tür ışık, bir "fener" olarak tanımlanmıştır. Açıkça ifade etmek gerekirse, Lévi-Strauss, antropolojiye getirdiği yapısalcı yaklaşımla, on yıl kadar önce pek çok antropolog tarafından neredeyse dinsel bir coşkuyla kucaklanmış olan karmaşık bir entelektüel kişiliktir. Analiz biçimi antropoloji üzerinde olduğu kadar psikanaliz, Marksizm, edebiyat incelemeleri üzerinde de derin etki yaratmış ve varoluşçuluğu Fransız entelektüel hayatından çıkartarak yerini almıştır. Yapısalcılık ve Lévi-Strauss sarmaş dolaş birbirlerine bağlıdır. Öyle ki, Lévi-Strauss bu yapısalcı akımın "babası", içinde bulunduğumuz onyıl da "yapısalcılık çağı"

olarak tanımlandığı içindir ki o, böylesine yaygın bir etkiye sahip olmuştur (Yapısalcılığın önemli değerlendirmeleri ve değişik biçimleri için bkz. Gardner 1972, Rossi 1974, Sturrock 1979 ve Kurzweil 1980.)

1908'de Belçika'da doğan Lévi-Strauss, Paris Üniversitesinde hukuk ve felsefe okumuş, fakat tek başına entelektüel uğraşılar onu tatmin etmeyince Sao Paolo Üniversitesinde öğretim üyeliğini kabul etmiştir. Bu, ona Brezilya'nın iç bölgelerine bazı yolculuklar yapma fırsatını vermiştir.

Sonuç, yalnızca Amerika yerli toplulukları üzerine ampirik bir ayrıntı zenginliğini derlemek olmamış (bu arada Lévi-Strauss'un bu alan çalışması deneyimlerinin diğer antropologlar tarafından genellikle haksız biçimde küçük görülmüş olduğunu da kaydetmek gerekir), fakat *Tristes Tropiques* (Hüzünlü Dönenceler) (1955) adlı büyüleyici ve unutulmaz bir gezi notları kitabının yazılmasına da yol açmıştır. Onun bu ilk yolculuklarının betimlendiği kitap, bir bakış açısı arayışı hissini, el değmemiş "ilkel" üzerine romantik bir araştırmayı sunar. Kitap, Geertz'in söylediği gibi (1975: 347), gerçekten de bir antropolog tarafından şimdiye değin yazılmış olanların en zarifidir. Lévi-Strauss'un bulduğu, tahmin edilebileceği gibi, bir kadimlik (başlangıç) hali değil, fakat "insanlığın suratına fırlatılmış kendi pisliğimiz"dir (1955: 43). Bu deneyim, Lévi-Strauss'un üzerinde iki önemli etki yapmış gibi görünür; [bir yandan] insan toplumlarının ampirik çeşitliliğinin arkasında, bu çeşitliliğin altında yatan bir birlik olduğunu, insan aklının temelde her yerde aynı olduğunu düşünmesine öncülük etmiştir. İkincisi ise, anlaşıldığı kadarıyla "hayal kırıklığına uğramış bir romantizm"e tepki olarak, o, toplumsal yaşama tarafsız/mesafeli bir yaklaşım benimseyegelmiştir. Oldukça düşmanca bir eleştiride Diamond, işi Lévi-Strauss'un bilişin bilimsel biçimini fetiş haline getirdiğini öne sürmeye kadar vardırmaktadır





(1974: 302); ancak Lévi-Strauss'un tüm düşünsel yönelimi bana metaforik ve somut (soyut olmaktan çok, neredeyse şiirsel) görünmektedir. Öne sürdüğü üzere, o, "daha çok neolitik tipte bir akıl"a sahiptir (1955: 64; krş. Leach 1970: 7-20).

Lévi-Strauss 1939'da Paris'e döndü, ancak savaşın yol açtığı değişikliklere bağlı olarak kısa bir süre sonra New York'a taşındı ve savaş yıllarını *New School for Social Research*'de ders vererek geçirdi. Amerikan antropoloji literatürüne, özellikle de üzerindeki etkisi pek çok yorumcu tarafından gözardı edilen Boas'ın yazılarına dalmasının yanı sıra, Roman Jacobson'la temasına bağlı olarak yapısal dilbilime yönelik bir ilgi geliştirmeye başladı.

Lévi-Strauss, kuramsal çalışmasında Badcock'un (1975) işaret ettiği gibi, sosyolojik kuramdaki anahtar konuların bazılarıyla, Durkheim'den miras çözülmemiş sorunlarla ilgilendi: Bireyin toplumla ilişkilenmesi ve toplumsal gerçeklerin kökeni. Lévi-Strauss kendini "Durkheim'in değişken/kararsız müridi" olarak tanımlamaktadır ve Durkheim gibi o da felsefi bir rasyonalisttir (Scholte 1966). Ancak o, Durkheim'in sosyolojisinden son tahlilde psikolojik bir indirgemecilik çıkartarak büyük ölçüde sapar ya da o, daha çok kültürel gerçekleri temel "zihin yapıları"nı araştırmak için kullanan bir tür psikologdur. "Etnoloji", diye yazmıştır, "her şeyden önce psikolojidir" (1966: 131). Fakat kolektif temsiller ile "bilinçdışı yapılar" basit anlamda indirgeyici değillerdir; zihnin yapıları, anlaşıldığı kadarıyla, kültürel verilere (mitoslara ve simgeciliğe) içkindir. Bilinçdışının hangi tarzda ampirik veriler yaymasının söz konusu olabileceği (Coward ve Ellis 1977: 21) ise bir sorunsal olarak kalır.

Lévi-Strauss'un anlaşılması, muhtemelen onun skolastik tattaki yazma biçimine bağlı olarak zorlaşır. Her ne kadar çalışmaları olağanüstü bir bilgiye (çok az antropolog

böylesine bir etnografi ve felsefe bilgisine sahiptir), ufuk açıcı düşünce inceliklerine sahip olsa da, özde belirsiz ve [herkes tarafından kolaylıkla anlaşılamayacak ölçüde] içrek *[esoteric]* olup, Maybury-Lewis'in söylediği gibi (1969), "daldan dala atlamalarla, yanlış yollara çekmelerle, metaforik yan konularla ve sonuçsuz nutuklarla dolu"dur. Bu, özellikle onun totemik sınıflamalar üzerine olan çalışması için doğrudur. Edmund Leach, genel bir tarafsızlık içinde, *Yaban Düşünce*'yi üç kez okuduğunu, her seferinde temel sava ilişkin farkh bir izlenim edindiğini ve son bölümü adeta kavranamaz bulduğunu itiraf etmiştir.

Lévi-Strauss'un yazıları, Leach'in üstü kapalı anlattığı gibi (1970), otobiyografik gezi kitabı *Hüzünlü Dönenceler*'in etrafında dönüp dolaştığı üç-uçlu bir yıldız gibi yayılır ve bu nedenle de kabaca üç geniş kuramsal ilgi alanına bölünebilir: Akrabalık kuramı, mitosun mantığı ve totemik sınıflama kuramı. Burada esas olarak son kategoriyle, özellikle de Lévi-Strauss'un kuramlarının gelişmesinde bir tür "geçici durma evresi" olduğunu söylediği çalışma olan *Yaban Düşünce*'yle ilgilenmekteyim. O [bu çalışma hakkında] "iki ayrı gayret patlaması arasında bir ara verme ihtiyacını hissettim" diye yazmıştır. Bu çalışmasını *Akrabalığın Temel Yapıları* adh çalışmasıyla daha sonraki mitoloji üzerine çalışması arasında geçici bir sapma olarak düşünmesi, kesin olarak Lévi-Strauss'un entelektüel gücünün bir örneğidir.

Lévi-Strauss'un totemizm üzerine olan çalışmasını incelemeye başlamadan önce, onun kuramsal yaklaşımına ilişkin bazı genel belirlemeler yapmak uygun olabilir. Çağdaş antropoloji ve sosyolojinin büyük ölçüde iki rakip paradigma arasındaki bir mücadeleden ibaret olduğu sıklıkla söylenilmektedir. Bunların Alman idealizmi ve Fransız antropoloji geleneği ile karakterize edilen ilki, genelde zihnin ya da kültürün öncelikliliğini kabul eder ve toplumsal olgulara yapısalcı çizgiden yaklaşır. Bu yaklaşım büyük ölçüde rasyonalisttir ve topluma "kolektivist" ve "bütüncü" bakar. Büyük ölçüde Anglo-Amerikan antropoloji geleneğinin karakteristiği olan ikinci paradigma, davranış ya da toplumsal eylemin öncelikliliğini kabul ederek tümevarımcı ve ampirist bir yaklaşımı benimser. Bu yaklaşımın takipçileri toplumsal fenomenlere bireyci bir yönelime sahip olma eğilimindedirler. Durkheim ve Mauss birinci gelenek içinde yer alırlar, Malinowski ise ikincisine aittir. Kaydetmiş olduğum gibi, Lévi-Strauss, Durkheim'in rasyonalist yaklaşımını benimser. Bu, onun çalışmasını destekleyen iki temel önermede özellikle açığa çıkar.





Bunlardan birincisi, toplumsal fenomenlerin, eğer iletişim sistemleri olarak düşünülürlerse anlaşılabileceğidir; gerçekte o, antropolojiyi "anlam" nosyonunu kendisine rehber ilke olarak almış semiyolojik [göstergebilimsel] bir bilim olarak tanımlamıştır. Akrabahk yapıları, özellikle de törelerle belirlenen evlilik kuralları üzerindeki incelemesinde, bu kuralları değiş tokuş kuramı bağlamında değerlendirmiş ve bu kurumların temelinde Mauss'tan aldığı bir kavram olan karşılıklılık nosyonunun bulunduğunu ileri sürmüştür. "Bu değiş tokuşların değeri" diye yazmıştır, "yalnızca değiş tokuşa tabi tutulan mallarda değildir. Değiş tokuşun kendisi toplumsal bir değere sahiptir. O, insanları birbirine bağlayan/birleştiren bir araç sunar" (1969: 480). Burada işlevselci bir yorumdan izler vardır; ancak Ekeh'in (1974) yazdığı gibi, Lévi-Strauss yararcıhktan uzak bir yaklaşıma sahiptir; çünkü değiş tokuş açısından önemli olan, değiştirilen nesnelerin asli değil simgesel değeridir. Lévi-Strauss, Mauss gibi, armağan vermeyi simgesel bir davranış olarak görmüş ve Freud gibi (her ne kadar farklı nedenlerle de olsa) ensest yasağını ve dışevlilik kurallarını insan toplumunun doğuşunda anahtar etkenler olarak değerlendirmiştir. Kültürel pratiklere iletişim sistemleri olarak yaklaşmada sorunlar bulunduğunun far-

kındaydı. "Nesnesinin simgesel doğasını kabul etmekle sosyal antropoloji kendisini gerçeklikten koparma arzusunda değildir" diye yazmıştır (1973: 11). Fakat bu, onun yazılarında programlı biçimde ortaya çıkan bir şeydir; çünkü yaklaşımı, Ioan Lewis'in belirttiği üzere, bütünüyle asosyolojiktir. Lévi-Strauss toplumsal olguların işlevsel ya da tarihsel bağlamlarda anlaşılabileceğini inkâr ederek, der Lewis, "dini toplumsal temellerine bağlayan bağları kopartmış, böylece de Durkheim (buna Marx ve Weber de eklenebilir) ... tarafından öncülük edilmiş olan din incelemelerine ilişkin sosyolojik geleneğe sert bir darbe indirmiştir" (1971: 14).

Bu nedenle, Lévi-Strauss'un antropolojiyi oldukça dar bir çerçevede "kolektif temsiller"in incelemesi, mitos ve din "üzerinde-düşünme" düzenleri olarak tanımladığını saptamak önemlidir. "Gerçek durum" ya da "içinde yaşama" düzenleri (1963: 313), Marksist kuramın ekonomik altyapı mekanizmaları, en iyisinden, diğer ampirik bilimlerin yardımıyla birlikte tarihe bırakılmıştır. Böylece, Lévi-Strauss toplumsal altyapıların öncelikliliğinden kuşkuya düşmez (1966: 130), fakat Kardiner gibi, bilinçdışı aklın eylediklerini praksis (asli kurumlar) ile kültürel inanç ve pratikler (Kardiner'in projektif sistemleri) arasında bir aracı konuma yerleştirir. Ancak Kardiner için temel kişilik yapısı kültürel olarak spesifikken, Lévi-Strauss için "akıl" insani bir evrenseldir *[panhuman]*. O halde Lévi-Strauss için antropoloji, temelde bir "düşünce" incelemesidir (Geertz 1975: 352).

Bu nedenle, Lévi-Strauss yapısal dilbilimin kuramsal paradigmasını bir bütünlük halinde kültüre değil, fakat yalnızca toplumsal yaşamın ideolojik biçimler oluşturan boyutlarına uygulamıştır, ki bunlar mitos, din, totemizm ve ifade ettiği kadarıyla, modern siyasal ideolojidir. Açıkça işaret ettiği gibi, *Yaban Düşünce*'deki çalışmasını Marksist





"üstyapı kuramı"na katkı saymıştır (1966: 130). Belirtilebilir ki, Marx kapitalizmin ekonomik kategorilerinin esasen anlamı hem yorumlanabilecek hem de açıklanabilecek bir dinsel sistem inşa etmekte olduğunu düşünmüştür. Kuşkusuz bunu, gerçekte ampirik bilim kavrayışının çok ötesindeki, zihnin değişmez yapılarına atıfla değil, üretim ilişkilerinin doğasını analiz ederek yapmıştır (Godelier 1977: 169-85; Novack 1978: 181).

Lévi-Strauss'un kuramsal çalışmasının altında yatan ikinci önerme, kültürel gerçeklerin bilinç düzeyinde insan zihnine içkin temel yapıların dışavurumları olduğudur. Şöyle yazar:

> Eğer zihnin bilinçdışı etkinliği, içeriğin üzerine biçimler dayatmaktan ibaretse ve bu biçimler (kadim ve modern, ilkel ve uygar) tüm zihinler için temel olarak aynıysa, her bir kurumun ve her bir geleneğin altında yatan bilinçdışı yapıları kavramak, diğer kurumlar açısından da geçerli bir yorum ilkesi edinmek için gerekli ve yeterlidir (1963: 21).

Bu, Lévi-Strauss'u toplumsal yapıyı Boas ve Radcliffe-Brown'dan oldukça farklı bir biçimde tanımlamaya yöneltti. Bu yazarlar için toplumsal yapı gözlemlenebilir ilişki ve etkileşimlere ilişkin büyük ölçüde tasviri bir kavram iken, Lévi-Strauss için toplumsal yapı "ampirik gerçeklikle hiç ilişkisi olmayan, fakat onun izinde inşa edilmiş modellerle ilişkisi olan bir şeydir" (279). Ne yazık ki, pek çok yazarın da belirttiği gibi Lévi-Strauss, "bilinçdışı yapılar"ın epistemolojik statüsü hakkında hiç de açık değildir. Bu yapılar, Zuni simgeciliği üzerindeki tartışmasında ifade ettiği üzere, kültürel olarak spesifik midir; yani bunlar bir topluluğun içinde kültürün daha "ampirik" olan diğer boyutlarını vurgulayan ve onları birleştiren bilinçdışı ritüel sınıflama-

lara göndermede bulunan "yapılar" mıdır? Bu tür bir "yapısal" analiz, genelde Evans-Pritchard'ı izlemiş olan Oxford fenomenoloji geleneğindeki araştırıcıların yaptığından hiç farkh değildir (örn. Hicks 1976). Yahut mitos üzerine bazı analizlerinde ifade ettiği üzere, yapılar mitsel söylem tarafından "maskelenmiş" ya da üstü örtülmüş sosyoekonomik ilişkilere (ve ekolojiye) mi gönderme yapmaktadırlar? Lévi-Strauss bu noktada Augé'ninde tartışmaya açtığı üzere (1982:3) Marx'ın perspektifine yakındır (krş. Larrain 1979: 141-50). Toplumsal yapı üzerine erken tarihli bir yazısında Lévi-Strauss, antropolog için temel sorunun, bir toplumun kurallarını ve onun düzenlenmesini kavrama biçimleri ile "gerçek durum" arasındaki ilişkiyi (yani "hakkında düşünülen" -din ve mitos- ve "içinde yaşanılan" düzenler arasındaki ilişkiyi) belirlemek olduğunu söylemişti. Ancak, Marx'ı sıklıkla anmasına karşın, bu kuramsal izi araştırmaya hiçbir zaman yönelmemiştir.

O halde, tekrar dönecek olursak, akrabalık sistemlerinin çeşitliliğini açıklamak için düşünülen "karşılıklılık ilkesi" gibi bilinçdışı yapılar da sadece ampirik verilerin dağınıklığına anlam ve "düzen" veren insana evrensel *[panhuman]* temel örüntüler midir? Son olarak, yapılar bütünüyle soyut ve "anlam"dan yoksun mudur? (krş. Augé 1982: 57-8).

İlginçtir ki, hem Harris (1980: 166-9) hem de Jenkins (1979: 14-21) haklı bir şekilde(bilinçdışı zihin ya da yapılar kavramının belirsizliğini ve bilimsel bir bakış açısından işlerliğe sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Harris, Lévi-Strauss'u hümanist yönelimi ve ampirik geçerliliğe genelde küçümseyici yaklaşması nedeniyle kınarken, Jenkins onu ampirist bir epistemoloji izlemekle suçlar. Pek çok yazar Jenkins'le aynı fikirde değildir ve gerçekte Lévi-Strauss'u antiampirist duruşu nedeniyle alkışlamaktadır (örn. Rossi 1982). Bilinen yorumunda Ricoeur, Lévi-Strauss yapısalcılığının "aşkın, öznesiz bir Kantçılık" olduğunu bile ileri sürmüştür (1963: 599). Bu, kanımca yanlıştır: Lévi-Strauss'un kuramının daha doğru bir tanımlaması, kendisi tarafından dolaşıma sokulmuş bir ifade olan "aşkın materyalizm"dir. Jenkins'in ampirizm tanımlaması öylesine geniştir ki, o, Lévi-Strauss'u bile (bir özcü *[essentialist]* olmasının yanı sıra) bir ampirist olarak tanımlar. Jenkins, diğer yapısal Marksistler gibi, "gerçekler"i verili ve aracısız olarak alan kaba düşünce biçimine (davranışçılıkta, pozitivist sosyolojide ve Radcliffe-Brown gibi antropologların yazılarında yansımasını bulan klasik ampirizmin duruş noktası) karşı tepki gösterirken, "ham veriler"in (ister fiziksel ister kültürel biçimde nesnel gerçekliğin) kavramlar dışında hiçbir gerçekliğe sahip olmadığını söyleyen Kantçı epistemoloji önerisiyle ortaya çıkmakta gibidir.

Bu tür epistemoloji, kavramsal yapılar "yalnızca bir kuramsal varlığa sahip" oldukları için (1979: 36), bunların ampirik gerçeklikle ("gerçek nesne" ile) herhangi bir bağlantıya sahip olabileceklerini reddetmesiyle, bana kalırsa, yalnızca Marksizmöncesi değil, aynı zamanda, Kant'ın tezini çağrıştırırcasına, Hegelciliköncesi gibi de görünmektedir. Bu, dünyanm, kültürün veya ampirik gerçeklerin ya da her neye sahipseniz onun özünde bilinemez olduğunu, bunların düşüncenin kavramlarıyla asla "kavranamayacağı"nı öneren (kendini Marksizm olarak maskeleyen) bir idealizm biçimidir. Bu epistemolojiyle yalnızca Lévi-Strauss değil, Marx ve Hegel de ampirist payesiyle ödüllendirilebilirler. Bizzat Hegel, "her ne doğruysa aktüel dünya içinde olmalı ve duyulara sunulmalıdır" ve her analiz "somuttan başlar" dememiş miydi? (Weiss 1974: 141-3). Lévi-Strauss ne ampirik verilere ilişkin küçümseyici bir tutuma sahiptir ne de onlara kuramsal öncelik verir ya da onları birer veri olarak alır; çünkü onun asli duruş noktası "deneyim ile

gerçeklik arasında mevcut" herhangi bir sürekliliğin reddiydi (1955: 71). Bu nedenle, fenomenologlarla polemiklere girişmiştir. Ne de insan öznesini ya da insanın "özü"nü kuramsal söylemden çıkartıp atmıştır; yaptığı bunun tam karşıtıdır. O, yalnızca öznelciliğin *[subjectivism]* ve doğa ile toplum dışında aşkın bir öznenin eleştirisini önermektedir. Fakat Marx'a hiç benzemeyen bir şekilde insan "özne"sini insani praksis bağlamında değil, düşünce (insan zihni *-l'esprit humain-*) bağlamında (Leach 1970: 112; Shalvey 1979: 36), dolayısıyla yalnızca ampirik-aşırı değil, aynı zamanda da tarihsiz olarak kavramlaştırır. Bazı yapısal Marksistler, yönlerini Lévi-Strauss'un ampirizm ve varoluşçuluk eleştirisinden hareketle tayin ederek diğer yöne doğru fazla kaymış ve hem ampirik bilgiyi hem de insan öznesini neredeyse bütünüyle reddetmiş gibi görünmektedirler. Aynı zamanda, Lévi-Strauss'un metodolojisini kültür bütünlüğüne uygulayarak, tüm toplumsal yaşamın düşünce ya da dile indirgenebileceğini de ifade etmişlerdir (Seve 1978: 398-405).

Lévi-Strauss'un çığır açıcı çalışması *Yaban Düşünce*'yi tartışmaya geçmeden önce, onun totemizm hakkındaki kısa yazısını (1962) özetle değerlendirmek istiyorum; çünkü bu hem totemik sınıflamalar üzerine daha kapsamlı çalışmasına bir giriş hem de daha önceki çalışmalarının bir eleştirisini oluşturmaktadır.

*Totem* sözcüğü Kanada'nın Algonquin halklarından biri olan Ojibwa'dan alınmıştır. *Ototeman* ifadesi kabaca "O, benim bir akrabamdır" anlamını taşır ve dışevlilik grubundaki bir üyeliği ifade eder. Ojibwa klanları hayvan türleri ile adlandırılırlar, dolayısıyla insanlar şöyle diyebilirler, *makwa nintotem*: "Totemim bir ayıdır." Art arda gelen araştırmalar *totemizm* sözcüğünü özgürce başka yerlerdeki benzer olgulara ilişkin olarak da kullanmışlar ve sözcük giderek toplumsal bir grup ile maddi nesnelerin, özellikle de hayvan ve bitkilerin bir ya da birden fazla sınıfı arasın-





da özel bir ilişkinin var olduğu düşünülen durumlarda kullanılagelmiştir. İlişki sıklıkla ritüel türdendir, hayvanın kutsal olduğu düşünülmüş ve onunla ilişkili özel tabular geliştirilmiştir ve grup üyeleri kendilerinin totemik türden türediklerine inanabilmektedirler. Frazer'ın (1903) ileri sürdüğü gibi, "Totemizm... hem dinsel hem toplumsal bir sistemdir." Dinsel boyutunda o, bir insan ile totemi arasındaki karşılıklı saygı ilişkisini içerir; toplumsal boyutunda ise o, klan üyelerinin birbirleriyle ve diğer klanların üyeleriyle ilişkilerini içerir" (15).

Dolayısıyla, totemizm birleştirici bir olgu, ilkel bir din tipi olarak görülür ve daha önce gördüğümüz gibi, onu açıklamak için pek çok girişimde bulunulur. Kaleme aldığı makalenin adı manidar bir şekilde "Hayvanlara ve Bitkilere Tapınma" olan McLennan (1869-70), sorunu ilk olarak ortaya koymuş ve Robertson-Smith, Durkheim ve Radcliffe-Brown hep birlikte totemizmi insan ve belli doğal türler arasındaki ritüel bir ilişki, dolayısıyla bir din formu olarak düşünmüşlerdir.

Lévi-Strauss'un kendini yükümlü hissettiği ilk iş, hem totemizm kavramının birleştirici doğasını sorgulamak (bu nedenle o, totemizme bir "yanılsama" olarak atıfta bulunmaktadır) hem de ritüeli, olgunun toplumsal boyutlarından ayırmaktır. Amerikalı antropolog Alexander Goldenweiser'den olumlu bir şekilde aktarımda bulunur ve onun totemizm üzerindeki kısa yazılarının Frazer'ın iki bin sayfadan daha fazla tutan anıtsal çalışması *Totemizm ve Dışevlilik*'ten (1910) daha fazla kuramsal değere sahip olduğunu düşünür. Goldenweiser totemizmi üç farklı toplumsal olgu türünün bir bileşimi (bir toplumun klanlar halinde örgütlenmesi, doğal türlerin klanlara ad ya da amblem olarak atfedilmesi ve bir klanla belli hayvan türleri arasında ritüel bir ilişki olduğu inancı) bağlamında tanımlamanın anlamlı olup olmayacağını sorgulamıştır, çünkü bun-

ların her biri bir diğerinden bağımsız olarak çeşitlenmekte gibiydi. Dahası, Lévi-Strauss insanlar ile hayvanlar ve bitkiler arasındaki ilişkinin çeşitli biçimler aldığını vurgular. Bir grup belli bir hayvanı, belki kutsal bir timsahı, ona saygıda bulunmak üzere benimseyebilir ya da belli bir doğal kategoriyle özel bir ilişkiye sahip olabilir. Ele alınan grup bir toplum, bir akrabalık grubu, bir kült grubu ya da cinsel bir kategori olabilir. Benzer şekilde bir kişi özel bir türle ya da belli bir hayvan ya da bitkiyle (koruyucu/kurtarıcı bir ruhu da kapsayan) özel bir ritüel ilişkiye sahip olabilir.

Böylece Lévi-Strauss, totemizm hakkında konuşurken iki oldukça farklı sorunu birbirine karıştırma şeklinde bir eğilim olduğunu söyler. Bir tarafta sıklıkla insanların hayvan ve bitkilerle özdeşiminden kaynaklanan bir sorun vardır. Bu boyut insanlar ve doğa arasındaki ilişkilerle bağlantılı genel bir sorunun parçasıdır ve din kadar sanat ile büyüyü de kapsamına alır. Öte yandan simgecilik, yani insan gruplarının hayvan ve bitki terimleri kullanarak akrabalık temelinde düzenlenmesi sorunu vardır. *Totemizm* terimi her iki sorunu da kapsar ve Lévi-Strauss'un amacı, onları birbirinden ayırt etmek ve totemizmin en doğru şekilde ilkel bir din formu olarak değil, belli bir düşünme biçiminin özgün bir örneği olarak anlaşılabileceğini ileri sürmektir. Totemizmin "din" kategorisine yerleştirilmesinin nedeni, bu durumun Frazer gibi Victoria dönemi yazarları için kendi inançlarını yazıöncesi toplumlarınkinden ayırma ve onlarla araya mesafe koyma gibi bir amaca hizmet etmesidir, diye görüşlerini ileri sürmeye devam etmiştir.

"Totemik yanılsama" üzerine olan bölümde Lévi-Strauss iki etnografik örnek olayı, Ojibwa ve Tikopia örneklerini inceler. Her iki örnekte de toplumun dinsel düşünceleriyle totemik sınıflamaların birbirinden ayrı sistemlere biçim verdiklerini öne sürer.





Ojibwa yerlileri anayanlı ve anayerli klanlar halinde örgütlenmişlerdir, ki bunların beşi özel prestije sahiptir. Mitoslarından birine göre bu yerliler, kökensel olarak beş klana sahiplerdi (yayınbalığı, turna, dalgıçkuşu, ayı ve kırlangıç), fakat Lévi-Strauss çoğu hayvan olan pek çok miktarda totemik tür olduğunu gösterir. Totemik türleri su (mersinbalığı, yayınbalığı, tatlısu turnası), hava (kartal, dalgıçkuşu, turna) ve yer (karibu, fare, kırlangıç) kategorileri şeklinde üçlü bir bölümlemeye tabi tutabileceğimizi belirtir; fakat Ojibwa'nın klan üyelerinin totemik hayvandan türediklerine inanıp inanmadıklarını sorgular. Dahası bir klanın bir hayvanla basit bir bağlantısı olmayıp, daha çok iki düzen arasında, insanların sınıflanması ile doğal türlerin sınıflanması arasında bir ilişki vardır. İlişki benzeşik *[homologous]* ve metaforiktir.

Lévi-Strauss, Ojibwaların dinsel fikirlerini incelediğinde, bu kolektif adlandırma sisteminin onların koruyucu ruh nosyonu, yani bir kişinin belli bir hayvanla özel bir ilişkiye girebilmesinin mümkün olduğu düşüncesiyle karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Böylesi bir ruh, bireysel çabayla kazanılabilir ve doğaüstü bir koruyucu olarak hareket eder. Gerçekte, Ojibwa topluluğu bir ruhlar hiyerarşisine (yahut *manido*'ya) sahiptir (büyük ruh, güneş ve ay, gökgürültüsü ruhları, dört büyük nokta) ve hem yararlı hem de zararlı bir sürü daha küçük ruhlar. Tüm yiyecek tabuları bu dinsel sistemden çıkar ve bir kimseye daha çok rüyasında özel bir ruh tarafından belli bir yasaklamanın bildirilmesi durumu gibi, bireysel deneyimlerle ilişkilenir.

Dolayısıyla, Lévi-Strauss totemik sistem ile *manido* yahut dinsel sistemin oldukça farklı olduklarını ve her ikisi tarafından ortaklaşılan yalnızca birkaç doğal tür bulunduğunu öne sürer.

Benzer şekilde, Raymond Firth'ün bir dizi önemlı monografi serisinin konusu olan Polinezya ada topluluğu Ti-

kopialar arasında da, Lévi-Strauss etnografik malzemenin incelemesine dayanarak dinsel düşünceler ile grup simgeciliğinin bütünsel bir sistem olarak eşitlenemeyeceğini gösterme isteğini sergiler.

Ojibwa ve Tikopia malzemeleri yeniden analizi Lévi-Strauss'u totemizmin özgün bir fenomen oluşturmadığını öne sürmeye yöneltir; totemizm bir kurum değil, daha çok sınıflayıcı düşünce siteminin bir boyutudur. Bu, onu Elkin'in Avustralya totemizmi üzerine yazdıklarını eleştirel olarak analiz etmeye götürür.

Lévi-Strauss, her ne kadar Elkin'i bir etnograf olarak çok beğenirse de, onun totemizm üzerine olan çalışmasında (1933) totemizmi indirgenmesi mümkün olmayan değişkenlere indirgediğini işaret eder: Birey, seks, kült, yarım *[moiety]*, parça *[section]*, klan, hatta rüya totemizmi. Geleneksel karışıma sağlıklı bir tepkiyle işe başlayan Elkin, Lévi-Strauss'a göre, onun çeşitliliğini vurgulayarak gerçekliğini koruma noktasına varır: "Elkin onu parçalara ayırır ve bu parçalarla yüzleşir. Fakat yanılsatıcı olan, totemizmin birlik teşkil ettiği değil, başlı başına totemizm düşüncesinin kendisidir" (1962: 115). Lévi-Strauss Elkin'in yazısının sonunda totemizmi oldukça geniş bir bağlamda doğaya yönelik bir ritüel tutum, yalnızca doğayı sınıflama yöntemi değil, "fakat insan ile doğanın tek vücut bir bütün oluşturduğu düşüncesinin bir ifadesi" olarak tanımladığını kabul eder. Fakat bu formül, diye yazar, bütün olarak alındığında oldukça belirsiz ve geneldir. Tabii ki, tüm dinsel sistemlerin de bir karakteristiğidir.

Bu başlangıç bölümlerinde totemik fenomenlerin, eğer bir kurum ya da bir din formu olarak alınırlarsa yanlış anlaşılmış olacağı düşüncesini yerleştiren Lévi-Strauss, çeşitli işlevselci açıklamaları inceleyerek yoluna devam eder. Durkheim'in simgesel yaklaşımı bir anlamda es geçilir; çünkü Durkheim totemik bir tür ile belli bir grup arasındaki ilişkiyle, yahut Lévi-Strauss'un öne sürdüğü üzere, her ikisini birbirine bitişik olarak ilişkilendirmekle ilgilenmiştir. Ve belirttiğim gibi Durkheim totemik türleri bir simge, toplumsal grubun tanrılaşması olarak görmüştür. Fakat Lévi-Strauss totemizmi esas olarak iki kültürel alan (bir toplumsal kategoriler sistemi ve bir doğal sınıflama) arasındaki bir benzeşimi ifade eden bir tür şifre olarak görmektedir. Bu şekilde Lévi-Strauss, genelde "din" kategorisi üzerine bir tartışmadan kendini sakınır ve Durkheim'in tersine dinsel olguları açıklama girişiminde bulunmaz. Daha çok iki düşünce biçimi arasında, bilimsel düşünce ile totemik sınıflamaların özel bir tarzını ya da örneğini oluşturduğunu savunduğu "yaban" yahut ehlileştirilmemiş düşünce arasında, bunları birbirinden ayıran bir çizgi çeker. Durkheim'le aynı düşüncede olmadığı ana nokta, Durkheim'in inançlar ve simgeler ile toplumsal yapı arasındaki ilişki üzerinde çok fazla yoğunlaşması ve toplum ile doğa arasındaki ilişkiyi gözardı etmesidir. Lévi-Strauss'un ana ilgi odağı bu ikinci tür ilişkidir, fakat kastettiği doğal dünyaya yönelik insan ilgisi, her ne kadar bilim-öncesi olarak algılanmaktaysa da, pragmatik ve yararcı olmaktan çok metaforik ve simgeseldir.

"Dinsel sorunlara yönelik takıntı" diye yazmıştır, "totemizmi dinle yan yana koymaya neden olmaktadır". Lévi-Strauss din kategorisini bilimsel olarak yaklaşılabilecek özerk bir düzen olarak düşünmeyi reddeder. Din üzerine nesnel bir inceleme yapmak için yalnızca psikolojik (ya da organik) ve sosyolojik yaklaşımlar bize açıktır diye öne sürer ve bunlar da "olguların etrafında dönüp dolaşmaktan başka bir şey yapmaz" (177).

Ancak Durkheim'in totemizmi ele alışının karşısında olmakla birlikte, Lévi-Strauss totemizmin doğalcı bağlamda açıklaması konusunda da eşit derecede eleştireldir. Malinowski, 4. bölümde gördüğümüz üzere büyü ve dini psi-

kolojik anlamda rahatlatıcı bir işleve sahip olarak düşünmüştü. Temelde yaptığı duygusalcı bir açıklamaydı. Talcott Parsons benzer bir bakışa sahiptir; fakat büyü ve dini anlam sorunuyla ilişkilendirerek perspektifi genişletmiştir. Şöyle yazar: "Anlamaya duyulan bilişsel ihtiyaç, ölüm gibi deneyimlere duygusal uyarlanma yolundaki işlevsel bir ihtiyaçla karşılıklı ilişki içindedir" (1954: 63). Malinowski'nin totemizm üzerine yaptığı özel yorum özde doğalcı, yararcı ve duygusaldır ve Lévi-Strauss bu üç perspektifin hepsine karşıdır.

Duygu bağlamındaki açıklamalar hakkında şöyle yazar: "Duygulanım insanın en bilinmez yanı olduğu için, açıklamayı engelleyici bir şeyin açıklama yolunda kullanılmasının fiilen uygunsuzluğunu unutarak yoğun bir şekilde ona başvurmaya yönelik bir kışkırtılma durumu vardır" (1962: 140). Bu bağlamda Durkheim'in yanı sıra Freud ve Malinowski'yi de eleştirerek şöyle devam eder: "İnsanlar bir grubun üyeleri ve birey olarak hissettikleriyle uyarlılık içinde hareket etmezler; işlevsel olarak her insan kendine nasıl hareket etmesi gerektiği yolunda verilen iznin ve yükümlülüklerin şeklini hisleriyle bilir. Gelenek-görenekler içsel duygulara hayat vermeden önce dışsal kurallar olarak verilirler. ... Onlar sonuçtur, asla neden değillerdir" (141-2).

Toplumsal olguların açıklanmasında bireyin rolüne yönelik karşıtlığıyla Lévi-Strauss, Durkheim'i yakından izlemektedir. Ancak garip bir şekilde toplumsal olguların nedenlerinin, yalnızca "biyolojiye özgü bir konu olan organizmada ya da tek yolu psikolojiye ve antropolojiye çıkartacak şekilde zekâda" (142) bulunabileceğini söyleyerek Lévi-Strauss, özde psikolojik olan bir yorum biçimi sunmaktaydı. Yazıları boyunca, tümüyle, toplumsal olguları anlamanın yolunun insan aklının kolektif niteliklerinden geçtiğini varsaymıştır. Ancak duygulanıma düşmanlığı





onu daha genel bir bağlamda biyopsikolojik faktörleri ihmal etmeye götürmüştür. Marvin Harris'in yazdığı gibi (1969), Lévi-Strauss açlık, seks, korku ve aşk gibi konuları antropolog için çok az ilgi çekici olan yan konular olarak düşünmektedir. Dahası, bazı davranış psikologları gibi kültür ve insan organizması, ya da daha doğrusu insan zekâsı arasında aracılık yapan herhangi bir şeyin varlığına yönelik bir kavrayışa sahip görünmemektedir.

Bununla birlikte görülebilmektedir ki, Durkheim'in simgeci ve sosyolojik perspektifi ile Malinowski'nin natüralizmi [doğalcılığı] arasında gidip-gelme girişimiyle Lévi-Strauss insan düşüncesini bu ikisi, yani doğa ile kültür arasında aracılık eden bir unsur yapar. Bu, aslında Lévi-Strauss'un da Freud gibi kavramsal bir üçlemeye sahip olduğunu söyleyen Leach'in (1965), onun hakkındaki yorumudur; ki bu üçleme, "doğa, kültür ve daha çok insan beyninin yapısal bir boyutunu oluşturan bir *aracı*'dır". Fakat bu konuda Lévi-Strauss'un yazılarını çözmek zordur. Örneğin şöyle yazar: "İnsanın doğayla ilişkisi ile toplumsal grupların kategorizasyonu arasında Boas'ın olumsal ve keyfi olduğunu düşündüğü bağlantı, iki düzen arasındaki gerçek bağ yalnızca zihin aracılığıyla sağlanıp dolayh olduğu için öyle gibi görünmektedir" (1962).

Burada zihnin aracılığı (nasıl kavramlaştırılırsa kavramlaştırılsın) doğa ile kültür arasında olmayıp, kültürün doğal dünyaya (doğal sınıflamalara) ampirik bir yaklaşımı ifade eden boyutları ile kültürün toplumsal organizasyon örüntüleriyle ilişkilenen boyutları arasındadır. Bu şekilde Malinowski totemik düşünceleri temel insan ihtiyaçlarına (dünyaya ilişkin pragmatik ilgilerimize) indirgemişken, Durkheim bu düşünceleri toplumsal düzene indirger ve doğayı değerlendirme dışı bırakır. Lévi-Strauss, Malinowski'nin pragmatizmi ile Durkheim'in sosyolojist akılcılığı arasında bir karışım oluşturmaya çalışmaktadır. Kendini

"aşkın materyalist" olarak tanımlaması bundandır (1966: 246).

Fakat Radcliffe-Brown'a totemizm hakkındaki yazısından hareketle dönecek olursak, o da Durkheim ve Boas gibi totemizmi geniş ölçüde insanlar ve doğal türler arasındaki bir ilişki bağlamında düşünmüştür; çünkü bunlar bir ritüel boyutu işaret etmekteydiler. Lévi-Strauss'a göre Radcliffe-Brown, toplumun maddi ya da manevi esenliğine önemli etkide bulunacak herhangi bir şeyin ritüel tutumun nesnesi olma eğilimi sergileyeceği kanısındadır. Dolayısıyla, doğal türler eğer toplumsal grupların amblemleri olarak kullanılagelmişlerse bu, söz konusu türlerin totemizmden önce de zaten ritüel değerde bir nesne olmalarındandır. Böylece, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss'un kaydettiği üzere, totemlerin grup simgeleri olmaları nedeniyle kutsal diye düşünüldükleri şeklindeki Durkheimci yorumu tersine çevirmiştir. Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown'un simgeci yaklaşımını haksızca gözardı ederek, Malinowski gibi onun da bir hayvanın "ilk etapta yenmek için uygun olması nedeniyle, yalnızca bu nedenle 'totemik' olduğu"nu düşündüğünü öne sürer (1962: 132).

Şimdiye kadar yürütülen tartışmayı özetlemek gerekirse, görülebilmektedir ki, Lévi-Strauss hareket noktasını pek çok anlamda daha önce mevcut olan yaklaşımlardan almaktadır. İlkin Lévi-Strauss için totemizm, Fortes ve Leach tarafından da belirtildiği üzere, ritüel inanç ve pratikler alanına ait olmayıp doğal ve toplumsal sınıflamalar arasında aracılık eden düşünce biçiminin bir boyutudur.

İkinci olarak ve yukarıdakiyle bağlantılı şekilde, Lévi-Strauss, toplumsal ilişkiler ve doğal kategoriler arasında bir ayrım önermekteyse de, onları karşılıklı olarak dışlayıcı ve her iki "düzen" arasındaki ilişkiyi de benzeşik ve metaforik görmektedir. O, totemizmi bu bağlamda tanımlar.





Lévi-Strauss'un yaklaşımının önemli bir boyutu, totemik unsurların soyutlanma içinde anlaşılamayacaklarını vurgulamasıdır. Örneğin Firth ve Fortes'in çalışmalarını tartışırken Lévi-Strauss, bir hayvan ya da bitkiyi ad olarak benimsemekle bir toplumsal grup, ne simge ile kendisi arasında mitosların sıklıkla gösterdiği türden "örtük bir öz benzerliği iddiası"nda bulunmaktadır ne de totem sadece bir ayırt edici simge, yani grubun amblemidir, diye yazar. O, bağlantının keyfi olmadığını, ne de ilişkinin temelini benzerlik algısından aldığını öne sürer. Bunu söyleyerek Henri Bergson'un yıllar önceki tartışmasını tekrar özetler. Çünkü bu yazar da, Lévy-Bruhl'ün mantık-öncesi zihniyet nosyonunu reddederek şöyle yazmıştı, "Eğer ilkel insan kendini totemiyle özdeşleştirmiyorsa, onu basitçe bir amblem olarak mı alıyor? Bu da diğer yönde en uca gidecektir. Gerçek bu iki aşırılığın arasında bir yerlerde olmalıdır" (1935: 184). Her ne kadar iki yazarın totemizm konusunda önerdiği yorumlar benzerlikten uzaksa da, Lévi-Strauss yine de bu bakışaçısını benimser, tezini bu iki uç hipotez arasında (biri "mistik katılma" [Lévy-Bruhl], diğeri ise totemi basitçe bir grup amblemi rolüne indirgeme) idare etmeyi amaçlar. Lévi-Strauss burada da bir orta yol izleme girişimindedir.

Tallensi simgeciliğine tartışmasında Meyer Fortes, hayvan türlerinin atasal ruhlar için özellikle uygun simgeler olduğunu, çünkü onların "Tale kültürel değerlerinin yüksek bir yaptırımı olarak ataların potansiyel saldırganlığı"nı simge ettiklerini düşünmektedir. Böylece, "sağduyu deneyimlerinin dünyasında insanların hayvanlarla olan ilişkileri, mistik nedensellik evreninde insanların atalarıyla olan ilişkilerinin simgeciliği"ni bize verdiği ileri sürülmüştür (1945: 145). Firth'ün de Tikopia totemizmi hakkında benzer bir kuramı benimsediği düşünülür; ancak Lévi-Strauss, bu açıklamaların totemizm üzerine daha önce yazılanlar-

dan daha tatmin edici olduğunu düşünmekteyse de, bu yorumların da çok sınırlı olduğu görüşündedir. Bunların her iki sistem [doğa ve kültür] arasındaki benzerlikler üzerinde odaklaşması ve "çözümleri"nin sınırlı bir uygulama alanına sahip olması nedeniyle. "Diğer totemleri ne yapmalı?" diye sorar Lévi-Strauss. Tallensiler arasında çekirgelerin, kemiricilerin, sincapların, üveyiklerin ve pek çok diğer totemik türün simgesel anlamları böylesi usullerle nasıl yorumlanır? Veciz bir şekilde ortaya konulduğu üzere, hem Fortes hem de Firth "öznel yararlık" (Malinowski) anlayışında merkezileşen bir bakış açısından nesnel analojik [andırımsal] bakış açısına geçme yolunda büyük adım atmışlardır (1962: 150). Fakat böylesi bir gelişim sağlansa da "bu, dışsal karşılaştırmadan içsel benzetime geçişi etkilemeyi hâlâ sürdürür" (1962: 150). Lévi-Strauss, bu adımın Evans-Pritchard ve özellikle antropolojide karşılaştırmalı yöntem konusundaki yazısıyla Radcliffe-Brown tarafından başlatıldığını söylemektedir.

Sudan'ın Nuerleri doğal türlerden kendi toplumsal segmentleriyle, özellikle soy bağlarıyla karşılaştırma yaparak söz ederler ve bilimsel taksonomistler gibi (ki onlar da kendi terimlerini toplumsal kategorilerden çıkartırlar), hayvanlar hakkında toplumsal dünya bağlamında düşünürler. Örneğin etobur hayvanlar *(cieng)* kendi içlerinde bir soy grubu *(thok dwiec)* olarak gelincik benzeri bir hayvan grubuna sahiptir ve bunlar da kendi içinde birkaç soy grubuna ayrılır. Böylesi kuramsal sınıflamalar totemik düşüncelerin temelidir, diye savını sürdürür Lévi-Strauss ve "öyleyse totemik ilişkinin yorumu, totemin kendi niteliğinde değil, onun akla getirdiği çağrışımda aranmalıdır" diyen Evans-Pritchard'ı (1956: 82) aktarır.

Nuerler tarafından seçilen totemin belirgin bir pratik çıkar taşımadığını belirtmesiyle Evans-Pritchard, doğrudan doğruya Malinowski'yi karşısına alan bir yorumla totemizmin "ampirik çıkarların ritüelleştirilmesi" olarak yorumlanamayacağını vurgulamıştır. Fakat Evans-Pritchard'ın Nuer totemizmi hakkındaki bağlamsal ve metaforik yorumuna sempati duymakla birlikte, Lévi-Strauss, teolojik unsurlar yoruma katıldığı, böylece de "kültüre özel" bir açıklama yapılarak çerçeve sınırlı hale getirildiği için bu yoruma ilişkin belli çekincelere sahiptir.





Önceki bölümlerden birinde Radcliffe-Brown'un totemizm yorumunu, özellikle de bir yapısal ilke olarak "karşıtların birliği"nin yarımlı sistemlerle ilişkili totemik sınıflamaları aydınlattığını öne sürdüğü ikinci yazısını özetlemiştim. Örneğin yarasa ve tırmaşım kuşu benzerlikten uzaktır, fakat her ikisi de gövdesinin içi çürümüş ağaçları yaşam alanı olarak seçer ve toplumsal ilişkileri analoji yoluyla ifade eder. Bu başka yerlerde de geniş yaygınlık gösteren bir simgesel ikicilik örneğidir ve Lévi-Strauss'a göre spekülatif düşünce tarafından doğal dünyanın ampirik gözlemleri temelinde kavramlaştırılan fikirleri ve ilişkileri somutlaştırmaktadır. Bu, çok isteklice ve gereksiz bir şekilde gözden düşürülmüş olan çağrışımsal mantığın bir örneğidir; çünkü tüm düşüncenin ortak bir paydasını ve aklın yapılarının doğrudan ifadesini temsil etmektedir.

Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown'un bu önerilerini bir tür dönüm noktası ve totemizm kapısındaki kilidi açacak bir anahtar olarak selamlamıştır. Lévi-Strauss, bunun Bergson'un yaklaşık yirmi yıl önce öngördüğü bir kuram olduğunu söylemişse de, Bergson'un entelektüalist yorumlara karşı bir antipatisi olduğunu da kaydetmek gerekir. Bergson şöyle yazar: "Tekrar tekrar söyleyelim; insanın felsefe yapabilmeden önce yaşaması gerekir; ilk çağlardaki [düşünsel] eğilimler ve inançlar ritüel bir gereksinimden kaynaklanmış olmalıdırlar. Dini bir fikirler sistemiyle, bir mantık ya da mantık-öncesiyle bağlantı içine sokmak, uzak atalarımızı entelektüellere dönüştürmektir" (1935: 176).

Bergson, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Tylor ve Marett'in kuramlarını kabul edilemez bulmuştur ve dinin insanların "şeylere ve olaylara amaç" atfetmesinden kaynaklandığı önermesinde bulunmuştur. Hayvan kültleriyle o "garip şey", yani totemizm arasında bir ayırıma giden Bergson, totemizmi yukarıda belirttiğim aşırılıklardan kaçınarak açıklama girişiminde bulunmuştur. Ve bunu yaparken de şöyle yazmıştır: "İki klanın iki farklı tür oluşturduğu gerçeğini ifade etmek için bir hayvanın adı onlardan birine, öteki de diğerine verilecektir. Bu düzenlemelerin her biri, tek başına alındığında bir etiketten başka bir şey değildir; birlikte ele alındıklarında ise bir doğrulamayı karşılar. İki klanın farkh kandan olduğunu ... işaret ederler" (1935: 176).

Totemizmi egzogamiyle [dışevlilikle] ilişkilendiren Bergson, bu kurumsal biçimin akrabahk grupları arasında evliliği engellediğini, böylece de kabileyi klanlara ayrılmaya eğilimli kılan bir içgüdüyü yansıttığını düşünmüştür. Fakat Lévi-Strauss'un işaret ettiği gibi, eğer böyle bir içgüdü mevcut olsaydı, kurumlara başvurmak gereksiz olacak ve dahası hayvanlar endogam oldukları için doğal türlerin toplumsal organizasyon için bir model olarak hizmet etmeleri çok zor olacaktı. Lévi-Strauss bu eleştirilerde bulunmasına karşın, Radcliffe-Brown gibi Bergson'un da totemizmin yorumu üzerine bazı çığır açıcı düşünceler önerdiği hissine sahip olmuştur.

Lévi-Strauss'un *Totemizm* adlı incelemesinin yeni bir baskısının sunumunda Roger Poole, son derece güzel bir anlatımla bu incelemenin "bakışlarımızı bir rehber eşliğinde simgesel şifreler konusunun tüm zeminine dikkatle daldırabileceğimiz en uygun yere bizi götürecek bir gezi" olduğunu söylemiştir (Lévi-Strauss 1962: 28). Gerçekte Lévi-Strauss'un amacı daha mütevazıdır; bu, totemizmin ne bir kurum ne de bir din değilde, bir düşünce biçimi ol-





duğudur (Lévi-Strauss'un simge ya da simgecilik terimlerini çok ender olarak kullanması da bu bakımdan anlamlıdır). Totemizm, toplumsal kategoriler ve ilişkiler ile doğal dünyaya ilişkin kavramlaştırmalarımız arasında aracılık eden bir "sınıflayıcı cihaz"dır.

## Yaban Düşünce

Durkheim'in din üzerine klasik çalışmasında daha önce işaret ettiğim ilginç bir paradoks bulunmaktadır; çünkü kitap büyük ölçüde dinin simgesel ve işlevsel yönlerini vurgulamaya adanmışsa da, Durkheim dinsel düşüncenin mantığını ve entelektüel doğasını da anlamaya çalışmaktadır. Ve kitabımızın 3. bölümünde "Kozmoloji ve Toplumsal Yapı" başlığı altında Lévi-Strauss'un yapısalcı bakışaçısının Durkheim'in "örtülü tezi"nin gelişmiş bir biçimi olduğunu işaret eden anahtar niteliğinde bir alıntıyı aktarmıştım (1964b: 235-7).

Pek çok çağdaşı gibi Durkheim de bir düşünce çatallanması öne sürmüştür. Bir taraftan dinle, mitosla ve "çağdaş literatürün önemli bir parçası"yla eşitlenen "ilkel düşünce"ye sahibiz. Fakat Lévy-Bruhl'ün aksine Durkheim, bunu ön-bilim ve esasen mantıksal olarak düşünmüştür. Öte yandan, genel olarak ve oldukça yanhş imlemelere yol açacak şekilde Batı düşüncesiyle ilişkilenegelen bilime sahibiz. Lévi-Strauss özde bu sorunla, adına ilkel düşünce denilen şeyin doğasıyla ilgilenmiştir.

Lévi-Straussçu "yaban düşünce" ya da ehlileştirilmiş düşünce kavramı zor anlaşılır, yani elle tutulmaz, somutluktan yoksun ve bilimsel bir kavram olmaktan çok bir metafordur. Lévi-Strauss'un tezinin temel ilkelerini anlamak bu nedenle kolay bir iş değildir. Badcock, *Yaban Düşünce* kitabının ilk okumada büyük ölçüde kavranılamaz olduğunu kabul eder. Fakat bu çalışmaya Durkheim aracı-

lığıyla yaklaşarak okursak, kitabın temel fikirleri kanımca açık seçik ortaya çıkar.

Lévi-Strauss, her ne kadar dini sınıflayıcı simgecilikten ayırmak ve bu simgeciliği toplumsal kategoriler içine değil de doğal taksonomiler arasına yerleştirme konusunda çok istekli idiyse de, o, "ilkel" düşünceyi bilimsel olanla karşıtlık ilişkisine sokma yolunda Lévy-Bruhl'den çok Durkheim'i izler. Bir keresinde, "Antropoloji için sözüm ona ilkel insanlar ve biz şeklinde iki kategori inşa etmekten daha tehlikeli hiçbir şey olamaz" diye belirtmiştir (Steiner 1966: 35). Böylece o, yazısız kültürleri kendimizinkiyle karşılaştırdığımızda bulduğumuz, esasen iki düşünce biçimidir ve yazısız halklarda mevcut olan "yaban düşünce" mantıköncesi *[prelogical]* olmadığı gibi, hiçbir şekilde daha aşağı ya da kusurlu değildir diye ileri süregelmiştir. Durkheim gibi o da yazısız toplumların dinsel simgeciliğinin ilkel olmaktan çok "öncel" ya da asli [birincil] olduğunu vurgular. Fakat bu simgeciliğin odağı, diye devam eder, doğal dünya ya da dışsal gerçekliktir. Bu nedenle o, anlatmaya çalıştığım gibi, ruhsal aracılar üzerinde odaklaşan unsurları ve inançları büyük ölçüde gözardı eder. Lévi-Strauss ahlâki düşünceleri de es geçme eğilimindedir.

Onun "yaban düşünce" kavramı, totemizm ve simgesel sınıflamaların yanı sıra gevşek biçimde mit ve büyüyü de kapsamı içine almakta gibi görünür; ancak yine de o, bu düşünce biçiminin ne dereceye kadar Batı kültüründe var olduğunu araştırmaz. Fakat Sahlins'in (1976) öne sürdüğü gibi, Batı kültürünün pek çok simgeciliği, özellikle giyinme alışkanlıklarına ilişkin olarak totemik bir doğaya sahiptir. Durkheim ve Radcliffe-Brown daha açık bir şekilde konuşarak, Batı dinlerinin yazısız insanların mitolojik kavramlaştırmalarıyla aynı kategoriye ait olduklarını söylemekteydiler.





Yine de önemli olan nokta, her ne kadar Lévi-Strauss'un düşüncesi ile Ernst Cassirer'inki arasında simgesel düşüncenin aydınlatılması noktasında belirgin benzerlikler olsa da Lévi-Strauss'un mitosyapıcı *[mythopoeic]* düşünceyi kavrarken Lévy-Bruhl ve Cassirer tarafından ileri sürülen türden bir ikilikten uzak durmasıdır.

Lévi-Strauss birkaç nedenle bilim ile "ehlileştirilmemiş" ya da yaban düşünce arasında keskin bir ikilik yaratmaktan kaçınma çabası gösterir. İlkin yazısız halkların genel düşünce kalıpları açısından ne cahil, ne çocuksu ne de mantıksız olduklarını vurgulama ihtiyacı hisseder. *Yaban Düşünce*'nin ilk sayfaları geniş bir biçimde yazısız halkların doğal dünya hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olduklarına ve onların düşünmelerinin yalnız ve yalnız organik ya da ekonomik ihtiyaçlar tarafından yönetilmediğini sergilemeye ayrılmıştır.

İkincisi, o, Durkheim'in izinde dinsel düşüncenin asli olarak bilim gibi entelektüel anlamayla uğraştığını gösterme çabasında olmuştur. Durkheim ve Mauss simgesel sınıflamayla ilişkili olarak şöyle yazmışlardır: "Simgesel sınıflamaların amacı eylemi kolaylaştırmak değil, anlamayı daha ileri bir düzeye vardırmak, şeyler arasındaki mevcut ilişkileri anlaşılır kılmaktır. Böylesi sınıflamalar, bu nedenle, her şeyin ötesinde fikirleri birbirine bağlamayı, bilgiyi birleştirmeyi arzu etmektedir; bu şekilde hiç yanlışa düşmeksizin onların bilimsellikleri ve bir doğa felsefesi başlangıcı oldukları söylenebilir" (1903: 81). *Yaban Düşünce,* bu fikirlerin geliştirilmesi ve ayrıntılı açılımıdır.

Bununla birlikte, yazısız halkları yalnız ve yalnız temel ihtiyaçlarla (üreme ve beslenme) meşgul olarak kavrayan Malinowski gibi daha erken dönem antropologlarının pragmatik yönelimlerine karşı bir denge oluşturacak şekilde, sınıflayıcı şemaların yalnızca entelektüel girişimler, bir düzen arayışı talebi olarak ortaya çıktığını söylemeye çalış-

mak yanlış olacaktır. Lévi-Strauss, çevrenin sistematik bilgisinin "yalnızca pratik amaçlarla ilişkilenemez"liğini öne sürerken kesinlikle haklıdır; ancak simgecilik de sıklıkla ideolojik bir işlevle ortaya çıkar ve doğal sınıflamalar aynen bilim gibi pragmatik bir değere sahiptir. Sınıflamaların av hayvanları ve evcilleştirilmiş bitkiler gibi temel pragmatik uğraş alanları etrafında daha karmaşık ve sistematik bir hal alma eğiliminde olması bundandır.

Üçüncü olarak ve yine Durkheim'in izinde, Lévi-Strauss bilim ve büyüsel-dinsel düşünce arasında temel benzerlikler olduğunu göstermeye uğraşır. Fakat Durkheim bilimi, "ilkel sınıflamalar"ın bir ürünü olmasının yanı sıra onların yerini almış olarak görürken (bu sınıflamaların "bugün yalnızca bir kalıntı olarak bulundukları"nı belirtirken), Lévi-Strauss iki bilimsel düşünce biçimi önermektedir ve şöyle yazar: "Bunlar kesinlikle insan zihninin farklı gelişme evrelerinin bir işlevi olmayıp daha çok doğanın bilimsel incelenmesine geçit veren iki stratejik düzeydir; birisi, algılamaya ve hayal gücüne uyarlanma, diğeri ise bundan uzaklaşma düzeyidir" (1966: 15).

Hemen belirtmek gerekir ki, bu kavramlaştırma diğer bir "entelektüalist" kuramcı Robin Horton'unkine (1967) oldukça mesafelidir. Horton geleneksel Afrika dininin kuramsal ve açıklayıcı yapıntılar (tanrılar, ruhlar ve cadılar) önermesiyle ortaya çıktığını ve böylece, bilim gibi, olayları sağduyu tarafından sağlanılandan çok daha geniş bir nedensel bağlama oturttuğunu düşünmektedir. Buna karşılık, Lévi-Strauss'un bilim kavramlaştırması nedensellik nosyonunu büyük ölçüde gözardı eder; Lévi-Strauss büyüsel-dinsel düşüncenin "somutluk" düzeyinde odaklaştığını ve bir anlama biçimi olarak özellikle doğal dünyayla ilişkilendiğini, normatif yapılarla çok küçük bir bağlantıya sahip olduğunu düşünür. Karşıt şekilde, Horton için, daha





sonra tartışmaya açacağım üzere büyü ve din, talihsizliği toplumsal ahlâkla ilişkilendiren bir açıklama şemasıdır.

Bilimsel bilgi edinmenin "iki paralel biçimi" önermesiyle Lévi-Strauss bir paradoksu, adlandırarak gerekirse neolitik devrim ile geçtiğimiz yüz ya da daha fazla yıl içinde bilimin doğuşu arasındaki boşluğu giderdiğini düşünür. Modern bilim kısmen daha yakın zamanda olduğu için neolitik dönemdeki madencilik, dokuma, hayvan-bitki evcilleştirmesi Lévi-Strauss'a bir sorunsal olarak görünmüştür. Bu teknikler yüzyılların etkin metodolojik gözlemlerine dayanmaktaydı ve bu, "yaban düşünce" tarafından sağlanmıştı. Fakat bu bilimsel düşüncenin iki biçimi önermesi neolitik ve bilimsel devrimler arasında neden bir "durgunluk" devresi olduğuna doyurucu bir yanıt vermekte zorlanmaktadır ve bence neolitik devrim, ilkel sınıflamaların (yaban aklın) karakteristiği olan analojik düşünceden çok pratik biliminkine yakın usuller ve deneyler temelinde ortaya çıkmıştır.

Edmund Leach, kanımca geleneksel bilimle "somutun bilimi" arasındaki farkı oldukça ikna edici biçimde özetlemiştir. Yazdığı üzere, bu [fark],

> somut nesnelerin duyusal niteliklerindeki gözlenebilir karşıtlıklar, örneğin çiğ ve pişmiş, ıslak ve kuru, erkek ve kadın arasındaki farklılıklar temelinde inşa edilen mantık ile bütünüyle soyut varlıkların biçimsel karşıtlıklarına dayanan mantık arasındadır. ... İkinci türden mantık, ki bizim kendi toplumumuzda bile yalnızca oldukça özelleşmiş uzmanlar tarafından kullanılmaktadır, aynı türden bir şey hakkında farklı bir konuşma biçimidir (1970: 84).

Lévi-Strauss, bu türden bir farklılaştırmayı şu şekilde yazdığında kesinlikle ifade eder: "Hem bilim hem de büyü aynı türden zihinsel işlemleri gerektirir ve içerikleri bakı-

mından uygulamalarının gerçekleştirildiği olguların farklı tipleri kadar birbirinden farklılaşmaz" (1966: 13).

Bu ayrım geçerli olsa bile, "yaban düşünce" kavramı bazı kavramsal güçlükler yaratır. İlk sınırlılık daha önce de vurguladığım üzere, Lévi-Strauss'un mitosu ve büyüsel-dinsel olguları büyük ölçüde onların doğal çevreyle eklemlenmeleri bağlamında değerlendirmesidir. Bu şekilde, yalnızca yazıöncesi halkların kültüründe animistik inançların öneminin altını çizmemekle kalmaz, fakat bir yandan dinin simgecilikle öte yandan da bir ahlâki düzen olarak toplumsal yapıyla ilişkisini de büyük ölçüde gözardı eder. Onun "doğanın antropomorfizmi" (insan biçimliliği) şeklindeki din tanımı, bu tek yanlı bakışı yansıtır.

İkinci olarak, yaban düşünce kavramına bir içerik kazandırmak amacıyla Lévi-Strauss, tartışmayı hem bilime hem de büyüsel-dinsel olgulara özgü iki unsur, adını vermek gerekirse, sınıflama ve onların doğayla eklemlenmesi üzerinde odaklandırır. Fakat nasıl büyü, mitos ve din yalnızca doğal dünyayla ilişkileri bağlamında yeterince tanımlanamazsa, bilim de sınıflamadan daha fazla bir şeydir. Durkheim bile nedenselliği bilimsel bilginin temel paradigması olarak görmüştür.

Üçüncü olarak, büyü ve dinin ne dereceye kadar bize sıradan sağduyu deneyiminin ötesinde ve üzerinde dışsal bir gerçekliğin (ki bilim bununla uğraşır) geçerli bilgisini verdiği, bir sorunsal olarak kalmaktadır. Lévi-Strauss (pratik anlamda bir usta ya da *bricoleur* [yaptakçı] tarafından örneklenen) yaban düşünceye şu temellerde bilim statüsü verir,

a) Bir öneri olarak onun algısal düzeyde algılar ile kavramlar arasında yarı yolda bir yerlerde olduğu söylenilse de, üstelik folk sınıflamalarının kavramlar düzeyine ait olması da söz konusu olduğu halde, yaban düşünce [esasen] doğal dünyayla eklemlenir. Yalnızca simgecilik, *bricoleur* ve kaleidoskop imajına uyar.





b) O, mantıksaldır. Bilim ve mantık genellikle düşüncenin (biri sentetik, diğeri -Kantçı anlamda- analitik) farklı boyutları olarak düşünüldüklerinden, mitos ve büyünün mantıksal olduğunu ortaya sermenin, onların bilimsel olduğunu da gösterdiğini söylemek güçtür.

Dördüncü olarak, bu mantık nasıl bir şeydir? Piaget, onun "somut işlemler" düzeyinde hareket eden bir mantık-öncesi olabileceğini söylerken (1971: 116), Worsley Vygotsky'den aktararak totemik sınıflamaların soyut kavramlardan çok yığınlar ve karmaşalar üzerinde işleyen bir biliş temelinde ortaya çıktığını ifade etmektedir (1967: 151-2). Belki her üç bilimci de özde aynı şeyi söylemektedir, fakat ilginç olan Lévi-Strauss'un kâhinlik ve büyüde ifadesini bulan somut düşünmeyi bilim statüsüne yükseltmesidir.

Son olarak, Lévi-Strauss deneyimin farklı boyutlarını birleştiren ve özde dinsel bir işleve sahip olan simgesel sınıflamaları, spesifik bir alanı düzenleyen ve Durkheim ile Mauss'un "teknolojik sınıflamalar" dedikleri şeye karşılık gelen halk sınıflama sistemleriyle eşitler. Worsley'in söylediği gibi bunlar, en doğru şekilde, "bilimi önceleyen taksonomiler" olarak adlandırılır. Dahası, "yaban düşünce" başlığı altında Lévi-Strauss, aynı zamanda büyücülük ve kâhinliği de kapsam içine alır ve totemizmi bu genel sistematik etkinliğin bir boyutu olarak düşünür.

Söz gelimi Navaho sınıflama sistemini tartışırken, onların hayvanları çeşitli genel kategoriler içerisinde sınıfladıklarını belirtir ve daha sonra da bunların dikkatlice inşa edilmiş kuramsal bilgiler temelinde ortaya çıktığını kaydeder, böylece bu sınıflamalar biyolojik sınıflamalarla karşılaştırılabilir hale gelir. Fakat sonra bunu takiben Navaho, mitos ve ritüellerinde yansımasını bulan ve belli türleri doğal bir unsurla ilişkilendiren (turna kuşunu gökyüzüne,

mısırböceğini yeryüzüne) "denklikler" sistemini anar ve ondan sonra da Zunilerinki gibi "geniş bir denklikler sistemi"ne sahip olan Hopi sınıflama sistemlerini tartışmaya girişir. Gerçekte, Durkheim'i izleyerek, pek çok yazısız kültürün çeşitli sınıflamaları birleştiren bir "kavramsal şema" ya da ana plana sahip olduklarını öne sürmektedir. Şöyle yazar: "İlkel dediğimiz toplumlar, sınıflamaların farklı düzeyleri arasında herhangi bir keskin bölünme kavramlaştırmasına sahip değildir. ... Yaygınlıkla bilinen zoolojik ve botanik sınıflamalar ayrı alanlar oluşturmaz, fakat her şeyi kuşatan dinamik bir taksonominin bütünleyici bir parçasını oluştururlar" (1966: 138-9).

Açıktır ki, taksonomik folk sınıflamaları ile simgesel folk sınıflamalarını eşitlemek yanlıştır ve tüm yazısız kültürlerin de karmaşık bir "denklikler" sistemine sahip olup olmadığı da tartışmaya açık bir sorudur (Krş. için benim Hill Pandaram ve Navaho taksonomileri yazılarım, 1976, 1979). Dahası, Çin sınıflama sistemlerini ve erken teokratik devletlerle bağlantılı belli astrolojik sistemleri ilkel olarak kabul etmek güçtür. Gerçekten de Worsley, Groote Eylandt totemizmini tartışırken, totemik sınıflama ya da kendi tercih ettiği deyişle "kompendiyum"u, bilim öncesi sınıflamalardan ve onlar üzerine kurulan simgesel düzenden ayırt etmek gerektiğini öne sürmüştür.

Lévi-Strauss, Boas'tan cesaret alarak hayvanlar ve bitkilerin yazısız halklar tarafından mitik hikâyelerde ve totemik sistemlerde neden bu kadar düzenli bir şekilde kullanıldığı sorusunu yanıtlamaya çalışır:

> Eğer zoolojik ve botanik tipolojilerin daha sık bir biçimde ve diğer tipolojilerden daha kolay işlerliğe sokulması söz konusu ise, bu yalnızca onların aşırı sınıflama biçimlerinden mantıksal olarak eşit uzaklıktaki aracı pozisyonları nedeniyledir; bu pozisyon kategorik ve özeldir. ... Tür nosyonunun önemi, onun muhtemel nesnellliğiyle açıklanmaktadır; türün başkalığı insanı kendi tasarrufundaki en içgüdüsel resimle bezer ve gerçekliğin mutlak süreksizliğine ilişkin algılayabileceği en doğrudan dışavurumu oluşturur (1966: 136-7).





Böylece, özel düzey yalnızca "yeni taksonomilerin yaratılması"nda nesnel bir model olarak hizmet etmekle kalmaz (böylece Lévi-Strauss Durkheim'in formülasyonunu bütünüyle tersine çevirir), fakat bir yandan somut ile birey, diğer yandan ise soyut ile kategoriler sistemi arasında ara yolda duran bir orta sınıflayıcı, mantıksal bir operatör olarak hizmet eder. "Tür, yani düzey" diye yazar, "ağını yukarı doğru, birimler, kategoriler ve sayılar yönünde genişletebilir ya da aşağı doğru uygun adlar yönünde daraltabilir" (149).

Kapsamlı ve kavrayıcı bir tartışma içinde Lévi-Strauss, "özel" düzeyin diğer sınıflayıcı şemalara nasıl eklemlendiğini; tür kategorilerinin bölgesel mekânı ve hastalık kavramlaştırmalarını organize etmede nasıl kullanıldığını; ve vücut parçalarıyla uygun ad sistemlerinin bir sınıflama için nasıl hizmet ettiğini tanımlayarak devam eder.

*Yaban Düşünce*'deki totemizm tartışmasında Lévi-Strauss, kuramsal yönelimleri ışığında totemizmi tabular ve kurban üzerine olan düşüncelerden ayırmada isteklidir. İlginç şekilde Leach'in de kaydettiği üzere, Lévi-Strauss "yeme âdetlerinin önemini birer kültürel gösterge olarak epeyce küçültür" (1970: 198) ve yiyecek tabularını totemik sınıflamalardan bağımsız kültürel görüşler olarak değerlendirir. Onlar, ekstra totemiktir; totem hayvanını yeme yasağı, basitçe yiyecek yasaklamalarının özel bir örneğidir. O, yiyecek yasaklamasını, bir sınıflama şemasında "işaret edici önem"e sahip diye yorumlar. Öte yandan, kurban kurumunu, temel kavramlaştırılışı bakımından to-

temizm kurumuyla tam bir karşıthk içinde düşünür. Totemizm iki sınıflayıcı alan arasında, türlerin birbiriyle değiştirilebilir olamayacağı ölçüde bir benzetim temelinde ortaya çıkarken, kurban toplumsal bir grup ile yaratıcı arasında kurban hayvanının yalnızca aracı olduğu bir bağlantı önerir. Bu şekilde kurban edilen türün yeri bir başkasıyla doldurulabilir niteliktedir, bir öküz yerine bir salatalık gibi. Lévi-Strauss, Durkheim tarafından tartışılan Intichiuma törenlerinin hiçbir anlamda bir kurban biçimi değil, son derece yaygın olan verim artırma ritleri olduğunu ve bunların bir topluluktaki mevcudiyetlerinin totemizmden bağımsız olarak farklılaştığını ileri sürer.

İkili organizasyonlara yönelik bir tartışmada Lévi-Strauss, yarımların neden kurumlaşmış olabileceğine dair mevcut, farklı tarihsel yorumları sıralar (örneğin birbirine bitişik grupların çeşitli nedenlerle -ekonomik, demografik, törensel- birleşmesi ya da bir grup içindeki evlilik alışverişlerini kesinleştirmek üzere düzenlenmiş normların kurumsal biçimde kristalleşmesi gibi) ve böylesi tarihsel açıklamalara ilişkin belirgin bir tatminsizlik gösterir. Böylece, her ne kadar belli kültürel unsurlardan mitos ya da simgesel sınıflamalarda neden yararlanıldığına ilişkin tarihsel yorumların geçerliliğini sorgulamazsa da, bu tip bir açıklamayı küçümsüyor gibi görünür. Bir yazarın öne sürdüğü gibi, Lévi-Strauss için tarih, bir "yardımcı bilim" olmaktan öte bir şey olmayıp, yalnızca bir malzeme kaynağıdır (Gaborian 1970: 161). Lévi-Strauss'un asli amacı, bu her ne kadar yalnızca üstyapı kuramı olarak uygulanabilirliğe sahip bir yaklaşım olsa da, yapısal bir açıklama sunmaktır.

Ve tekrar, yazıları simgesel sistemler üzerinde odaklaştığı ve dilbilimsel bir model kullandığı için pek çok antropolog, yine boş yere, onun çalışmasını ortodoks Durkheimci bir tarzda yorumlamaya çalışmıştır. Bu nedenledir ki





Maybury-Lewis, onun mitos üzerine olan analizlerine ilişkin bir değerlendirmeyi şu sözlerle bitirir: "Lévi-Strauss'un tüm bu mantıksal ustalığının ötesinde [burada] hâlâ kimin hangi dilde kime ne söylemekte olduğunu bilmiyoruz" (1969: 121).

Fakat Lévi-Strauss, bir kültürün "grameri"ni çıkartmaya uğraştığı için, bir anlamda hiçbir şey söylenmemektedir. Onun "anlam"ı semantik değil sentaktik [sözdizimsel] olup, simgecilik ve simge terimlerini çok ender olarak kullanması bundandır. Sperber'in ikna edici biçimde ortaya koyduğu gibi, Lévi-Strauss için "her şey anlamlıdır, hiçbir şey anlam sunmaz" (1979: 28). (Analojik düşünce üzerine yararlı tartışmalar için bkz. Godeher 1977: 204-20; ve Sperber 1979: 25-33.)

*Yaban Düşünce*'nin son bölümü pek çok antropoloğu az ilgilendirmiştir; çünkü bu bölüm büyük ölçüde Fransız entelektüellerine hitap eder ve Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı çalışmasına karşı bir polemik içerir. Bölüm, Lévi-Strauss'un düşüncesine göre, Sartre'ın, sosyal bilimlerdeki tarihsel açıklamalara verdiği ayrıcalıklı konumu tartışmaya ayrılmıştır. Sartre, bir yandan hem tanımlayan hem de niteleyen analitik düşünce ile önkavramlaştırmalardaki değişmeleri anlamaya çalışan bir bilinç biçimi olarak diyalektik düşünce arasında bir ayrım yapmıştı ve yazısız halkların hiçbir tarih kavramlaştırmasına sahip olmadıkları için diyalektik muhakeme yeteneğinden yoksun olduklarını söylemeye çalışmaktaydı. Lévi-Strauss bu iki muhakeme biçimi arasındaki farkı tartışmamakla birlikte, bunların kesin karşıtlar olmadığını, fakat diyalektik muhakemenin tamamlayıcı ve "analitik muhakemeye ek bir şey" olduğunu düşünmektedir (246). Sartre'ı iki noktada eleştirir: Sartre'ın incelemesi kendi değersizleştirdiği düşünce biçiminin, yani analitik muhakemenin sonucudur; ve etnosentrik bir bakış açısına sahiptir. Fakat Lévi-Strauss'un,

Sartre'ın özde mevcut göreciliğini de işaret eden ana eleştirisi, onun iki bilinç biçimi arasında yaptığı ayrımın, bu bilinç biçimlerine tarihsel bir bağlam ve duruma göre bir aşağı, bir de üstün statü vermesidir. Lévi-Strauss, daha önce görmüş olduğumuz gibi, birisi bildiğimiz anlamda bilime ve modern dönemle ilişkilenen ve çok soyut olan, diğeri ise mitolojik düşünceyle ilişkilenen ve andırımsal *[analogical]* olması bakımından "çok somut" olan iki mantık biçimi ortaya atmaktaydı. Fakat "ehlileştirilmiş düşünce" boyutlarından biri bakımından "tarihsel bilgi"ye sahipken, yaban düşüncenin karakteristiği, "zamansızlığı"dır. Lévi-Strauss bunlardan birinin her nasılsa üstün olduğu görüşünü reddeder. Yazdığı üzere: "Zamansal boyuta özel bir prestij verilmekte, sanki diyakronik olan sadece senkronik olan tarafından sağlanandan daha üstün değil, her şeyin ötesinde spesifik biçimde daha çok insan olan bir tür anlaşılabilirlik oluşturmakta gibidir" (256).

Böylece, Boas ve Radcliffe-Brown gibi Lévi-Strauss da tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmalar arasında bir ayrıma gider ve ikinci yaklaşımı spesifik şekilde antropolojik ve yapısal olarak alır. Bu ayrım, onu, tarihi mitos ve sınıflayıcı şemalar bağlamında kapsül içine kapatan, kendi deyişiyle "soğuk" toplumlar ile kendi öz-imgelerinin bir parçası olarak [tarihsel] akış nosyonunu benimseyen ve böylece kendilerini tarih içinde açıklayan "sıcak" toplumlar arasında bir karşıtlığın izini sürmeye yöneltir. Böylece, Lévi-Strauss "yapı" ile "olay" ve sınıflama sistemleri ile modern sanayileşmiş toplumlarda "totemik boşluk"a neden olan tarih arasında temel bir antipatinin olduğunu yazar.

Lévi-Strauss, her ne kadar Sartre'ı etnosentrizm nedeniyle kınamaktaysa da, dünyayı spesifik bir sosyotarihsel duruş noktasından görmek anlamındaki "içselliğin" kaçınılmaz olduğunu kabul eder ve şöyle yazar: "İnsanın ken-





dini bu içsellikten ayırabileceğini veya ayırması gerektiğini öne sürmüyorum. Böyle yapmak onun elinde değildir ve erdem onun kendini bunu yaşarken görmesinde, aynı zamanda da (farklı bir kayıtla) böylesine bütünlüklü ve yoğun yaşadığının bir mitos olduğunu bilmesindedir" (255). Mary Warnock, Fransızların yalnızca tek tür bilgi olduğuna inanmaya eğilimli olduklarını öne sürmüştür: "Descartes kesinlikle öyle olduğunu düşünmüştür. Sartre tarihsel bilgi dışında başka hiçbir bilgi olmadığını düşünme noktasına varmıştır. Lévi-Strauss da, büyük ihtimalle yalnızca antropoloji olduğunu düşünmektedir" (1966: 586).

Fakat bu antropoloji, bir kültürel sistem olarak toplum üzerinde odaklaşan bir antropolojidir; çünkü Lévi-Strauss, Cassirer'in insan düzenlemesinde ifadesini bulan insanın öz insanlığını simgesel bir hayvan *[animal symbolicum]* olarak görmektedir. "İnsan" diye açıklamaya girişir Lévi-Strauss, "*Homo Faber*, yani alet yapıcı olarak betimlenmiştir ve bu özellik kültürün en özlü ayırt edeni olarak kabul edilmiştir. Aynı fikirde olmadığımı ve temel amaçlarımdan birinin her zaman kültür ve doğa arasındaki sınır çizgisini alet yapımında değil, konuşma dilinde belirlediğimi itiraf ediyorum. Dil ile ileriye doğru bir sıçrama gerçekleşmiştir" (Charbonnier 1961: 149).

Lévi-Strauss'un tüm yaklaşımı Sahlins'in "pratik akıl" dediği şeyle bir savaşma girişimidir. Bir anlamda o, bir yandan Durkheim sosyolojisini Marksist kuramın büyük bir kısmının pragmatizmiyle savaşmak için kullanırken, öte yandan da Durkheim'in "toplum"unu doğanın içine yeniden yerleştirmek için Marx'ı kullanırken, Durkheim ile Marx arasında bir sentez girişiminde bulunmuştur. Evans-Pritchard gibi o da Weber'i çok ender olarak anar.

Lévi-Strauss Şamanizm üzerine iki çığır açıcı yazının (1963: 167-205) dışında, dinsel konular üzerine spesifik olarak çok az yazmıştır ve sonraki yıllarını da geniş ölçüde

"Mitoloji Bilimi" üzerine önemli incelemelerinin yazımına adamıştır. Lévi-Strauss bu incelemelerde, *Yaban Düşünce*'de ve mitosun yapısal incelenmesine ilişkin erken dönem yazılarında çerçevesini çizdiğine benzer bir kuramsal pozisyonu benimser (1963: 206-31). Böylece, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün öncülüğünü yaptığı yapısalcı analizin açık biçimde izinde yürümektedir. Saussure dilbilimin gerçekten bilimsel olabilmesi için "senkronik" bir yaklaşım benimsemek ve dili insan öznesinden ve insanların içinde yer aldıkları doğal dünyadan bağımsız bir sistem olarak değerlendirmek zorunda olduğunu ileri sürmüştür. Dili, zamanın verili bir noktasında var olan bir yapısal ilişkiler şebekesi olarak almak zorundaydı ve bu nedenle de tarihsel yorumları askıya alabildi. İşaret'i bir ses imgesi (işaret eden) ile bir kavram (işaret edilen) arasında keyfi (yani konvansiyonel) bir ilişki olarak tanımlayarak Saussure, vurgu bakımından anlambilimden *[semantics]* uzaklaşan önemli bir kayma yapmıştır. Rossi'nin belirttiği gibi Saussurecü perspektif "bir simgenin anlamının kültürel içerik temelinde ya da taşıyıp ilettiği öznel anlam temelinde belirlendiği"ni anlatan geleneksel sosyolojik yaklaşımdan, bir işaretin anlamının (ya da daha doğrusu değerinin) onun bir ilişkiler sisteminin içindeki "pozisyonu temelinde belirlendiğini anlatan semiyotik perspektif"e doğru bir kayma üretmiştir (1983: 135).

Lévi-Strauss mitoslara yaklaşımında Saussure'ün semiyotik perspektifini benimser ve son altbölümde kaydettiğim gibi bu benimseme, mitosların bünyesinde "değişmeyen yapılar"ın ya da unsurların arayışını içerir. Böylesi yapılar ampirik düzeyde mevcut değildir. Lévi-Strauss totemizm hakkındaki yazılarında olduğu gibi, mitsel düşünceye de öylesi bir yaklaşım savunur ki; bu yaklaşımı söz konusu düşünceyi ne yaşamın temel gereksinimleri tarafından belirlenmiş olarak ne de bir tür mitos-yapıcı düşün-





ce olarak değerlendirir. Lévi-Strauss bu şekilde, bir yandan ekonomik altyapılarla kültürel kurumlar ve inançlar arasında doğrudan bir ilişki öneren yararcı işlevselciliğe karşı çıkarken, öte yandan da Lévy-Bruhl ve Cassirer gibi yazarlar tarafından ileri sürülen ilkel düşüncenin duygu ve mistik temsiller tarafından belirlendiği şeklindeki görüşe sempatik bakmamaktadır. "Vurgulamaya çalıştığım şey şudur ki" diye yazmıştır, "yazısız halkların düşüncesi bir yandan tarafsız (işte bu Malinowski dikkate alındığında bir farktır) ve öte yandan da entelektüeldir (bu da, Lévy-Bruhl dikkate alındığında bir farktır)" (1978: 16). Bu nedenle onun temel hipotezi, mitsel düşüncenin hem tarafsız düşünmeyi hem de yazısız halkların kendilerini çevreleyen dünyayı anlama yolunda sergiledikleri bir ihtiyaç ya da arzuyu yansıttığıdır. O, farklı kültürlerde farklı zihinsel kapasitelerin geliştirilmesi mümkün olmakla birlikte, insan zihninin her yerde bir ve aynı olduğunu ileri sürer. Yine benzer şekilde şunu ileri sürer (ve mit üzerine analizlerinde de sergilemeye çalışır): mitsel hikâyeler keyfi, saçma, anlamsız ve hayal ürünü gibi görünebilirse de, belli motiflerin dünyanın her yerinde belirmesi gerçeği belirgin bir düzensizliğin arkasında bir tür düzen ve mantık (somutun mantığı) olduğunu işaret ederler. Ve şöyle yazar: "Eğer bu insan zihnindeki düzene yönelik temel ihtiyacı temsil etmekteyse, insan zihni de her şeyin ötesinde yalnızca evrenin bir parçası olduğu için, bu ihtiyaç muhtemelen evrende bir düzen olduğu ve evren bir kaos halinde olmadığı için mevcuttur" (1978: 13).

Lévi-Strauss Amerikan yerli kültürlerinin mitoslarını araştırmaya ve analiz etmeye adanmış bir dizi ayrıntılı ve akademik çalışmada, bu öncüller temelinde yapısal bir analiz önerir (1969, 1973a, 1978, 1981). Böylece, mitosun unsurlarının soyutlanmış bir biçimde ele alındıklarında, tıpkı dilin unsurları gibi anlamsız olduğunu öne sürer ve bu nedenle de Jung'un arketipik örüntüler düşüncesine

eleştirel yaklaşır. Lévi-Strauss için mitosun unsurları (mitemler) yalnızca diğer unsurlarla ilişkileri çerçevesinde anlamlı olur. Lévi-Strauss bu dilbilimsel analojiyi kullanarak, çeşitli mitosları analiz ederken bir yapının kendini farklı düzeylerde nasıl açığa vurduğunu gösterir; ancak yine de çeşitli şifreler veya düzenler (ekolojik, ekonomik, sosyolojik, kozmolojik) arasında önceden mevcut bir uyum ya da özdeşim görmez; gerçekte o, bunlar arasında oluşabilen çeşitli dönüşümleri vurgular. Marx gibi Lévi-Strauss da toplumsal gerçekliğin pek çok düzeyden oluştuğunu düşünür ve altyapının öncelikliliğini sorgulamasa da, bu düzeyler arasındaki ilişkiyi, bu ilişki mantık bağlamında ifadelenmekteyse de karmaşık, değişken, hatta çelişkili görür. Lévi-Strauss ikili karşıtlıklara temel bir vurgu yapar ve mitosların işlevini özde, doğal ve kültürel dünyada mevcut yapısal karşıtlıklara aracılık etme ya da onları çözme, bunun yanı sıra mitsel ve deneyimsel bilgi arasındaki çelişkileri giderme olarak görür (bkz. P. S. Cohen 1969: 347-9; Rossi 1983: 145). Bu, Lévi-Strauss'u anlatının önemini gözden uzak tutmaya ve mitosların zaman zaman içsel çelişkileri gizleme yolunda ideolojik bir işleve sahip olduğunu ifade etmeye götürür. Daha önceki tartışmalarım ışığında hiç kuşkusuz anlamlı olan, Lévi-Strauss'un mitosun "mesajı"nın bir bütün halinde yapı tarafından taşındığını önermekte gibi görünmesidir. Kirk ve diğerleri Lévi-Strauss'un yapısal dilbilim modelini kullanımını sorgularlarken, dilin işlevinin kendi yapısını (gramer ve sözdizimsel yapısını) bildirmekten çok içeriği bildirmek olduğunu ve bu nedenle de Lévi-Strauss'un mitin "anlamı"nın onun kendi yapısı tarafından bildirildiğini öne sürmesinin doğru olmadığını söylemişlerdir (1970: 43).

Oldukça açık biçimde görünmektedir ki, Lévi-Strauss mitosa yapısal yaklaşım önerisini yalnızca Freud'ün ve





Marx'ın (ki o, bu kişileri kendi çalışması üzerinde, jeolojiyle birlikte, biçimleyici etkiye sahip olarak tanımlamıştır (1955: 68-71)) yaklaşımlarına yakın görmekle kalmamış, aynı zamanda yapısalcılığın özde bir bilimsel analiz yöntemi kurmakta olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla yapısalcılık yeni ya da özgün olmayıp yalnızca çok uzun zamandır (Rönesans'tan beri) fizik ve biyolojik bilimcilerin yapmakta olduklarının "soluk ve belirsiz" bir taklidiydi. Bu yüzden, onun "sistem"e vurgu yapan sibernetik işlevselciliği belli bir coşkuyla kucaklaması şaşırtıcı değildir. Zaten yapısalcılığa ilişkin erken bir değerlendirmede W. C. Runciman (1969), Lévi-Strauss'un yapısal yönteminin genelde bilimsel açıklamalardan hiçbir yönden farklı olmayan bir biçimde ifadelendirildiğini vurgulamıştı. Daha önce işaret ettiğim gibi, sorun, Lévi-Strauss'un bir ilksav olarak ortaya attığı "değişmez yapılar"ın statüsü ve açıklayıcı değeridir. Onun yöntemi yalnızca totemizm, akrabalık kuralları ve mitoloji gibi kültürel temsillere mi uygulanabilir ve bu yöntem toplumsal olguların temel olarak tarihsel olan doğasını inkâr etme anlamına mı gelmektedir?

Lévi-Strauss'un yapısalcı kuramı, kendisine karşı eleştirel çalışmalar ve yorum patlamasına yol açtı ve bu, onun ününü yaşadığımız yılların en önde gelen, çığır açıcı toplumsal düşünürlerinden biri olarak kurumlaştırıp perçinledi (bkz. Leach 1970, Shalvey 1979, Sperber 1979). Ancak akrabalik, mitos, toplumsal yapı ve folk sınıflamalar üzerine önemli ve kışkırtıcı katkılarına karşın, pek çok düşünür ve araştırıcı arasında onun ortalama kuramsal yaklaşımının toplumsal yaşamı anlamamız için sınırlı, hatta bezginlik yaratıcı olduğu şeklinde temel bir duygu vardır. Üç eleştiri noktası üzerinde durulabilir. Birincisi Lévi-Strauss her ne kadar aklın "yapıları"nı antropologtan ayrı olarak (Keat ve Urry 1975: 124-32) akılda ve bir o kadar da doğada mevcut olarak kavramlaştırması bakımından kesinlikle

bir materyalist ve realist ise de, böylesi yapılanmış modeller, Piaget (1971: 106) ve diğerleri tarafından da belirtildiği üzere ne işlevsel, ne tarihsel ne de genetiktir. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı özde eşzamanlı [senkronik] ve tarihsellikten uzaktır. Lévi-Strauss kolektif rüyaların psikanalisti (Shalvey 1979: 145) olarak sıklıkla Freud ile karşılaştırılırsa da, düşüncesinin tüm içeriği diyalektik dışıdır. Harris, Lévi-Strauss'u Hegelci "diyalektik" aracılığıyla "anlamlar"ın arayışına dalmış bir "idealist" olarak tanımladığı zaman (1980: 165-8), Lévi-Strauss'un pozisyonunu ciddi biçimde yanlış yansıtmaktadır. Ama onun vardığı sonuç, yani yapısalcılığın "durağan bir diyalektik" olduğu sonucu, bir kavramsal çelişki içerse de kesin olarak Lévi-Strauss'un kuramının bu sınırlılığını anlatır. Diamond'un öne sürdüğü gibi Lévi-Strauss'un kuramı ile birlikte "insan eyleminin anlamı varolmaktan çıkmıştır" (1974: 305).

Lévi-Strauss'un Ino Rossi gibi savunucularının bu "statik yapısalcılığı" fenomenoloji (öznelcilik) ve davranışçılık (nesnelcilik) (yani ampirisizmin her iki biçimi) karşısında tek alternatif olarak görme eğilimleri büyük ölçüde dar ufukludur. Hümanist, tarihsel ve eleştirel düşünürleri (Rousseau, Vico ve Marx) Rossi'nin yaptığı gibi davranışçılıkla eşitlemek çok yanlıştır (1982: 3-4).

İkinci olarak, Lévi-Strauss'un vurguladığı ve insan düşüncesinin karakteristiği olarak gördüğü "diyalektik dışı çelişkiler" (özellikle doğa ve kültür arasındaki karşıtlık) Diamond'un önerdiği üzere, Batılı ikici [düalist] kavramların yazıöncesi halkların düşüncelerine dayatılması olabilir. Yalnızca doğa ve kültür kategorileri, evrensel olarak düşünülmeleri bakımından bir sorunsal olarak kalmamakta (MacCormack ve Strathern 1980; Leacock 1981: 246-7), kabile ve "eskil" toplulukların düşünceleri de mekanik ve ikici olmaktan çok organik ve sentezci olma eğilimindedir-





ler (bu konuyu bir başka yerde, doğanın değişen kavramlaştırılmaları hakkındaki bir yazımda işlemiştim, 1981). Lee ve Whorf'un yazdıkları, sınıf-aşaması öncesi toplumların pek çoğunun dünya görüşlerinde ikici olmayan bir perspektifin varlığını açık seçik olarak göstermektedir.

Son olarak, Lévi-Strauss'un toplumsal ve siyasal sorunlardan uzak pek çok yazısı kaçınılmaz bir şekilde biçem ve içerik bakımından skolastik olma eğilimi sergiler. Bunlar yalnızca radikal bir şekilde anlam sorununa olduğu kadar, tarihe ve insan praksisine de tüm ilgiyi eleme eğiliminde olmakla kalmazlar (Goldman 1969: 12) onun yapısalcılığıda "sömürü, yabancılaşma, aşırı işbölümü, modern savaş ve devletin karakteri gibi toplumsal süreçlerin anılmasından da kaçınır. Mutlak ve kesin olana duyduğu iştah, bizim gerçekliklerimizi gözden kaçırır" (Diamond 1974: 300); onun kişisel düzlemdeki görüş ve inançları ışığında bu oldukça sert bir değerlendirmedir, ama kanımca pek de haksız değildir (krş. Leacock 1981: 209-22).

Bununla birlikte Lévi-Strauss, ne zaman siyasal ve ekonomik konular üzerine yazmışsa, yazdıkları eleştirel ve radikal bir etkiye sahip olmuştur ve onun kültürel süreksizlik üzerine olan yazısı (1973: 312-22) ekonomik gelişme ve üçüncü dünya toplumlarının azgelişmişliği arasında içsel bir ilişki önermesi bakımından Gunder Frank'ınkine benzerdir ve bu yazarın bakışını öncelemektedir.

Lévi-Strauss *Mitoloji Bilimine Giriş* (1981) adlı eserinin son cildinde, çalışmasına ilişkin çeşitli eleştirilere yanıt verir ve ben bu altbölümü onun yaptığı savunmanın kısa bir özetiyle bitirmek istiyorum. Öncelikle analizinin biçimci olduğunu reddeder. Kesin olan bir şey vardır ki o da Lévi-Strauss'un mitosun "gerçeği"nin özel bir içerikte yatmadığını vurgulamasıdır; bu [gerçek], daha çok "içerikten yoksun mantıksal ilişkiler"den çıkar (1969: 240). Bu durum Ricoeur gibi yazarların Lévi-Strauss'u "bize bir şey an-

latmayan bir söylemin kısır bir sözdizimsel düzenlemesi"nden öte bir şey keşfetmemekle suçlamasına neden olmuştur; bu, onun çok zengin ampirik ayrıntılar içeren mitolojik çalışmalarının okunmasından çıkartılması pek mümkün olmayan bir değerlendirmedir. Lévi-Strauss için mitosun temelini biçimleyen hiçbir ayrıcalıklı düzen ya da şifre yoktur; ancak bu, onun analizinin anlamdan yoksun olduğunu göstermez. Tersine, çalışmalarının "anlamla dolu" olduğunu vurgular, fakat mitosların bize dünyanın düzeni, gerçekliğin doğası ya da insanlığın kökeni ve yazgısı hakkında öğretici hiçbir şey söylemeyeceği gerçeğini kabul etmemiz konusunda da bizi uyarır. Mitosların bunları yapabileceğini düşünmek, gizli kapaklı bir mistisizm olur. Ancak üslubun içeriğe karşı, somutun soyuta karşı ya da aklın duyulara karşı konumlanabileceği şeklindeki düşünceye de karşı çıkarak yapının, "gerçeğin mülkü olarak kavranabilecek mantıksal bir örgütlenme içinde anlaşılan içeriğin kendisi" olduğu görüşünü öne sürer (1973: 115). Gerçekten de Lévi-Strauss'un yazıları boyunca kendini gösteren ve onu "çalışmam bende benim bilmediğim düşünceler olduğunu ortaya çıkardı" gibi ifadeleri kaleme almaya yönlendiren gizli bir Hegelcilik mevcuttur (1973: 8).

İkinci olarak, Lévi-Strauss antihümanist bir duruşa sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş ve "insanı yıkıma uğratmak"la suçlanmıştır. Sartre ile girdiği tartışmanın gösterdiği üzere, o, gerçekten de fenomenoloji ve varoluşçuluğun, "özellikle öznelcilik yanılsaması" açısından bir eleştirmeni olmuştur. Bununla birlikte onun eleştirisi spesifik olarak tek başına insani aracılığı değil, insan bilincinin kültürel anlama üzerinde önceliğe sahip olduğu şeklindeki Descartesçı düşünceyi hedef almıştır. Hegel, Freud ve Marx gibi o da antihümanist olmaktan çok antiampiristtir. Bu nedenle de bu türden bir eleştiriye karşı yanıt şudur: "Sosyal bilimler fen bilimlerinin örneğini izleyerek, incele-





yip araştırdıkları nesnenin gerçekliğinin, tümüyle onu anlayan öznenin düzeyiyle sınırlı olmadığı gerçeğini kavramalıdırlar" (1981: 638). Fakat "bilincin her şey olmadığı"nı kabul etmek, onu gözden çıkarmak için, Freud ve Marx'ın aklı gözden çıkarma önerilerinden daha fazla bir neden değildir. Onların üçü de rasyonalisttir.

Üçüncü ve bilince yönelik bu tutumla bağlantılı olarak, Lévi-Strauss duyguların ve bireysel öznelerin yaşanmış deneyimlerinin önemini küçümsediği, hatta görmezlikten geldiği şeklindeki eleştiriye karşı kendini savunur. Bunu yaptığını reddeder; fakat ilkin totemizm hakkındaki yazısında ifade edilmiş olan, duyguların akıl karşısında ikincil olup hiçbir açıklayıcı önceliğe sahip olmadığı şeklindeki bakış açısını tekrar anımsatır. Turner'ın Ndembu ritüel simgeciliği hakında yazdıkları üzerine önemli bir eleştiride Lévi-Strauss şu savla ortaya çıkar: "Ritüel, yaşama bir tepki olmayıp; yaşam hakkında üretilen düşünceye bir tepkidir; dünyaya yahut dünyaya ilişkin deneyime doğrudan bir yanıt olmayıp, insanın dünya hakkında düşünme biçimine bir yanıttır" (1981: 681).

Son olarak, nasıl ki Lévi-Strauss'un öznel anlama analitik öncelik vermekteki başarısızlığı, onun antihümanist olduğunu düşünmeyi gerektirmez, aynı şekilde yapısal analize tarihsel açıklama karşısında öncelik verme eğilimi de onun, pek çoklarının öne sürdüğü üzere "tarih-karşıtı" olduğunu göstermez. Boas gibi, antropoloji ile tarih arasında kesin bir çizgi çeker ve Sartre ile girdiği tartışmanın gösterdiği üzere, tarihsel bilgiye öncelik verme konusunda da isteksizdir. Fakat Lévi-Strauss açık bir şekilde artzamanlı *[diyakronik]* çalışmaları, akışkan *[fluxional]* olmaktan çok "dönüşümsel" *[transformational]* yöntemi benimseyen yapısal analizi yalnızca tamamlayıcı nitelikte düşünmüştür (1973: 18) ve tarih ile yapının birbirine karşılıklı

etkisini gösterdiğini belirttiği Evans-Pritchard'ın yazılarından övgüyle söz etmiştir (239). Toplumsal yaşamın belli gelişmeleri diyakronik bir analize gereksinir ve senkronik çalışmalar bile tarihe sürekli başvuru ihtiyacı duyar. Yalnızca tarih, diye yazmıştır Lévi-Strauss, dönüşüm sürecindeki kurumları göstererek yapısal örüntüleri ortaya çıkartmayı mümkün kılmıştır (1963: 22).

Lévi-Strauss çalışmalarının antropolojik bilgiyi Marksist geleneğin içine yeniden dahil etme girişimi olduğunu öne sürmüş ve onların her zaman determinist ve realist bir esin taşıdığını doğrulamıştır (1969: 27). Ancak bu çalışmaların ana vurgusu asla ve başlıbaşına insan praksisi üzerine olmayıp her zaman mitosun ve kültürel temsillerin "düşünülme" düzenleri üzerinde olmuştur (1963: 313). Lévi-Strauss için insan zihni bu düzenler ile ekonomik altyapılar, yani "yaşanılma" düzenleri arasında aracılık etmekte gibi görünür. Böylece, Lévi-Strauss için antropoloji, karşılaştırmalı bir sosyoloji olmaktan çok bir bilgi felsefesidir. Hegel, Marx, Weber, Freud ve Evans-Pritchard toplumsal düşüncenin insani ve bilimsel boyutları arasında zorlu bir gerilimi ifadelendirirlerken, Lévi-Strauss, Durkheim'i izleyerek kendi konumunu doğa bilimlerinin hedef ve yöntemlerine atıfla belirler. Bu nedenle Lévi-Strauss Aydınlanma'nın mirasına büyük ölçüde bağlı kalmaktadır.

## Düşünce Biçimleri

*Yaban Düşünce*'nin 1966'da yayımlanmasını takip eden on yıl içinde ve Evans-Pritchard ile Lévi-Strauss'un birleşik etkileri altında antropolojide dinsel düşünceye yeniden bir ilgi kendini göstermiş ve bu iki biçim almıştır. Bunlardan birincisi simgesel sınıflamalara yönelik bir ilgiydi; diğeriyse dinsel düşüncenin doğasına ilişkin bir tartışmaydı. Bunlar bir anlamda Evans-Pritchard'ın incelemesinin yorumlamacı ve karşılaştırmalı boyutlarını temsil ederler. Her iki ilgi de iki önemli sempozyum çalışmasında yansımalarını bulmuştur.





Rodney Needham (1973) tarafından derlenen ikici simgesel sınıflamalara ilişkin yazıların toplandığı çalışma, her bir yazı spesifik bir etnografik bağlam üzerinde odaklaşsa da büyük ölçüde yapısalcı bir yönelim sergilemektedir. Burada iki örnek üzerinde düşünülebilir. Bunlardan ilki, Durkheim'in bir öğrencisi olan Robert Hertz tarafından kaleme alınmış çığır açıcı bir yazıdır. "Sağ El'in Üstünlüğü: Dinsel Kutupsallık Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bu yazı, 1909' da yayımlanmıştır ve adı geçen çalışmadaki öncü yazıdır.

Hertz, her toplumsal hiyerarşinin, eşyanın doğasından temel aldığı iddiasıyla ortaya çıktığını ve kendini sonsuzluğa uyarladığını öne sürer. Bu nedenle feminist savların saldırısına uğrayan erkekler, kadınların doğal olarak aşağı olduklarını ileri sürerler. Sağ el tüm aristokrasilerin simgesi ve modelidir. Hertz, "onun önceliği biyolojik etkenlere mi dayanmaktadır?" diye sorar. O, böyle olmadığını düşünmektedir. Her iki el birbirine ne kadar da çok benzemektedir ve neredeyse evrensel bir şekilde onlara eşit olmayan bir değer verilmektedir. Hertz böylesi düşüncelerin kökenini dinsel inanç ve duygularda bulduğunu ve yalnızca toplumsal kurumların karşılaştırmalı bir analiziyle bunların anlaşılabileceğini öne sürer.

Yazıöncesi toplulukların manevi dünyasına hâkim olan temel karşıtlık, diye yazar Hertz, kutsal ile dindışı arasındadır. Bu ikilik onların toplumsal örgütlenmelerine öylesine hâkim olur ki, bir kabileyi meydana getiren iki yarım *[moieties]* birbiriyle kutsal ve dindışı şeklinde karşıtlık içine girer ve burada bir kimsenin ait olduğu yarım kutsal kabul edilir. Toplumsal sistemlerin evrimiyle yer değiştirebilir bu ikilik, Hertz'e göre, sınıflar ve kastlardan yapılmış

olan ve daha yukarıda olanların kutsal ve yüce kabul edildikleri hiyerarşik bir yapıyla yer değiştirmiştir. Fakat ilke aynı kalır: Toplumsal kutuplaşma hâlâ dinsel kutuplaşmanın bir yansıması ve sonucudur" (8).

Hertz, her ne kadar dinsel kategorilere öncelik vermekte gibi görünürse de, burada Durkheim'in etkisi açıktır. Hertz bu ikiliğin aydınlık ve karanlık, gökyüzü ve yeryüzü, yüksek ve alçak gibi diğer simgesel karşıtlıklarda da yansıma bulduğunu ve cinsel kategorileştirmenin sıklıkla evrendeki tüm varlıklara, hatta cansız nesnelere dahi genişletildiğini belirtir. Maorileri ve onlarm pek çok farklı şeyi (erkeğin cinsel gücünü, babayanlı soyu, yaratıcı gücü, saldırgan büyüyü) karşılayan *tama tane*, yani "erkek yanı" ile bunların karşıtı olan her şeyi kapsamına alan *tama wahine*, yani "kadın yanı" arasında yaptıkları ayrımı anar. Bu gibi kozmik ayrımlar, diye öne sürer, yazıöncesi halkların "tüm düşüncesi"ni belirleyen temel bir dinsel antiteze dayanmaktadır. İnsan vücudu, en basit ifadesiyle bir mikrokozmosun, yani "her şeyi yöneten bir kutuplaşma kanunu"nun yansımasıdır. Pek çok toplumda yaygın olan ve Hint-Avrupa dillerinin çoğunda yansımasını bulan (güç, etkinlik, doğruluk, ahlâki bütünlük düşüncelerini ve iyi talihi ifade eden sağ ile bunlara karşıt düşüncelerin pek çoğunu işaret eden sol) sağ ve sol el ile ilişkili farklı simgesel değerler, bu nedenle kutsal ve dindışı arasındaki temel karşıtlık üzerinde temellenmekte olarak görülür. Dinsel yaşama hâkim olan ve "çocuğa dayatılan" bu kutuplaşmanın anlamını ve kaynağını Hertz araştırmaz. Fakat Durkheim'in bilgi sosyolojisinin temelini oluşturan ana fikirleri özetle yeniden değerlendirir ve simgesel ikiliklerin doğuştan olmaktan ya da bireysel deneyimden çıkmaktan çok toplumsal düşüncenin yapısıyla bağlantılı olduğunu ifade eder.





İkinci örnek, Rodney Needham'ın yazısıdır. Onun Evans-Pritchard'dan etkilenmiş olan yazısı, özde, bir toplumun değerlerini ve düşüncelerini düzenleyen temel entelektüel ilkelerin belirlenmesiyle ilgilidir. Onun yapısalcılığı bu nedenle Lévi-Strauss'unkinden daha ampirisist ve sosyolojiktir ve ilginçtir ki *Simgesel Sınıflama* (1979) adlı eserine yazdığı kısa girişte bu önemli ada hiç göndermede bulunmaz.

Needham'ın ilk yazılarından biri (1961) etnografik bir bulmacaya ayrılmıştır, bu, Kenya'da yaşayan Meru halkının dinsel önderi olan Mugwe'nin sol elinin neden ritüel güce sahip olarak değerlendirildiğidir. Bu peygamber hakkındaki bir incelemede B. Bernardi (1959), onun her zaman sarılı olan sol elinin kutsal olarak, manevi bir güç kaynağı şeklinde düşünüldüğünü yazmıştı. Meruların etnografik kayıtlarının incelenmesinin sonucunda, Needham ikili bir sınıflayıcı sistem fark etti. Çeşitli alt kabile grupları, örneğin kuzey ve güney ile ilişkilenen iki bölüme ayrılmıştı ve yaş grubu sistemi de ikiye bölünmüş bir örgütlenme halinde kendisini göstermekteydi. Gerçekte Meru toplumsal yaşamının ve düşüncesinin büyük bir kısmı, her bir ikili çiftin andırımsal olarak tamamlayıcı ikilik ilkesiyle ilişkilendiği simgesel bir sınıflamayla tutarlılık içindeydi.

Meru şeması aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

| | |
|---|---|
| Sağ | Sol |
| Doğu | Batı |
| Kuzey | Güney |
| Beyaz klanlar | Siyah klanlar |
| Gündüz | Gece |
| Büyük | Küçük |
| Aydınlık | Karanlık |
| Siyasal iktidar | Ritüel otorite |
| Ekim | Bal-toplayıcılığı |
| Erkek | Dişi |

Needham, deneyimin bu sistematik düzenleniminin analojide temellendiğini; terimlerin aynen Yin-Yang sınıflamasındaki gibi tamamlayıcı olduğunu; bağlamın önemli olduğunu vurgular. Örneğin bir ritüel uzmanı olan Mugwe, ritüel bir bağlam içindeyken yaşlılardan daha üstün pozisyondadır, ama dindışı-dünyevi bir bağlamda öyle değildir. Bu nedenle Needham, Mugwe'nin sol elinin kutsal sayılma nedeninin, bu simgesel düzenlenim ile uyarlılık ve özel terimler arasındaki toplam ilişki şemasıyla da tutarlılık taşımasından kaynaklandığını öne sürer.

Needham, yazıyı bitirirken bu tip yapısal analizin geçerliliğini ve yararlılığını vurgular ve bu türden ikili bir simgeciliğin, neredeyse evrenselliğinin "insan zihninin doğal eğilimi"ni işaret ettiğini öne sürer (1973: 123). Bununla birlikte, simgesel sınıflamaların her yerde ikili tipte olmadığının da farkındadır; daha karmaşık simgesel sınıflamalar, diğer toplumlarda mevcut ve simgesel yapıların "sınırı" da değişken olabilir. Needham, Merular arasında ikili hâkimiyetinin ilginç bir örneğine, yaşlılar ile Mugwe arasında tamamlayıcı nitelikteki bir bölünmeyi yansıtan ayrıma, pek çok doğu devletinde dünyevi iktidar ile dinsel otorite, kralın işlevleri ile rahibin işlevleri arasında bulunan türden bir ayrıma rastlamış olduğumuzu da belirtir.

Needham'ın Nyoro simgeciliği üzerine olan makalesi (1967) onun peygamber Mugwe'ye referansla kullandığı analiz biçimini tekrar eder. Çünkü o, Nyoro büyücüsünün deniz salyongozunun kabuklarını ayırırken neden sol elini kullandığı sorusunu (sağ elin üstünlüğü düşüncesinin ve Nyoroların solak insanlardan "nefret etmeleri" gerçeğinin ışığında) ortaya atar ve soruyu Merularınkine benzer olan Nyoro ikili sınıflama sisteminin bir özetini vererek yanıtlar.





| | |
|---|---|
| Sağ | Sol |
| Erkek | Kadın |
| İlahi kat | Dünya |
| Beyaz | Siyah |
| Saflık | Saf olmama |
| Sınıflanmış | Anormal |
| Yaşam | Ölüm |
| Güvenlik | Tehlike |
| Sert | Yumuşak |

Ve o, aynı zamanda ritüel ters dönmelerin önemiyle birlikte Nyoro siyasal siteminde var olan dünyevi-mistik ikili iktidarı ya da birbirini tamamlayıcı yönetim şeklini de belirtir.

Needham tarafından önerilen analiz tipi çeşitli araştırıcılarca eleştirilmiştir. Aslında Needham'ın *Sağ ve Sol* adlı derleme kitabına yazdığı giriş, Nyorolar üzerine olan analizinin John Beattie tarafından yapılan eleştirisini karşılamaya adanmıştır. Bu etnograf, "'sağ' sözcüğüyle başlıklandırılmış sütunda sıralanmış olan tüm sözcüklerin hepsinin" Nyorolar tarafından "... gerçekten iyi, avantajlı ve onurlu" olup olmadıklarını sorgulamıştır (1968: 425). Beattie için Nyoro, simgesel ikiliği bir bütünlük ya da sistematik bir fikirler bütünü oluşturmayıp, daha çok Nyoro kolektif temsillerinin oldukça daraltılmış bir çerçevesiyle ilişkilenmektedir. Buna Needham'ın yanıtı, çıkardığı iki sütunlu şemanın sadece anımsamaya yardımcı olmak üzere ya da öneri niteliğinde icat edilmiş bir araç olduğu ve bunun, analoji temelinde ortaya çıktığı için, her iki sütundaki tüm terimlerin zorunlu olarak birbirleriyle ilişkilendiğini ifade etmediğidir. Dahası, Needham karşıt değerlerin yapısal konumunu kesinleştirmede bağlamın her şeyden daha önemli olduğunu vurgulamıştır.

Sorun şudur: Hem yapısal karşıtlıklarda hem de karşılaştırılabilir bağlantılarda böylesi bir simgeciliği sınıflama

olarak adlandırmak için ne derecede bir tutarlılık olması gerekir? Needham, hem Meru hem de Nyoro analizinde ikili şemada bir tutarlılık olduğunu, öyle ki onun simgesel bir düzen oluşturduğunu öne sürer. Beidelman da (1973) simgeciliği "tutarlı bir bütün" oluşturmakta olarak değerlendirmiş, buna karşın bu tarz bir analizi takip eden bir başka yazar (Tetum simgeciliğiyle bağlantılı olarak) daha uç noktada, "matriste bulunan yarımların uyarlı bir set yaptıkları"nı, böylece kültürel deneyimin tüm boyutlarını "anlamlı bir bütün" içerisinde bir araya getiren simgesel bir "birlik" oluşturduğunu ileri sürmüştür (Hicks 1976: 108).

Jack Goody Needham'm yapısal yaklaşımının daha ileri ve ikna edici eleştirilerini yapmış ve şunları öne sürmüştür,

1) Needham, tarafından savunulan keskin bir bağlamsal yaklaşım, simgelerin basit ve kaba bir sabitleştirilmiş matris halinde tablolaştırılmasını verir ve simgelerin pek çoğunun (Turner tarafından vurgulanmış olan) karışık ve çok anlamlı doğasını gölgede bırakır.

2) Böylesi bir analiz, yazıöncesi kültürlerin anlaşılması için bir "anahtar" sağlamaktan çok folk ve Batılı kategorileri sıklıkla birbirine karıştırır.

3) Sınıflamalar temel bir kültürel şifreyi temsil etmez; çünkü şema, ya ritüel uzmanlar tarafından ortaya çıkarılmıştır ya da yalnızca ritüel bağlamda mevcuttur.

4) Bu şemanın örneklediği ikili düşünme tarzı yazılı toplumlara, özellikle de yazının başlangıç aşamalarındaki toplumlara, yazıöncesi toplumlara olduğundan daha özgüdür. İkili simgecilik bu nedenle "onların düşünceleri olmaktan çok ... bizim tablolarımız"ın bir ürünüdür. Goody (1977: 65).

Bu son eleştiri belki tartışmalıdır, fakat sınıflayıcı simgeciliğin ayrıntılı değerlendirmesiyle yazının gelişmesi arasında yakın bir ilişki olduğunu önerirken, Goody kesinlikle doğru yoldadır. Yazının gelişmesi teokratik devletlerin doğuşuyla bağlantılı olduğu için, özelleşmiş bir okuryazar sınıfın ürünü olan böylesi bir simgecilik hiç kuşkusuz ideolojik bir işleve sahiptir. Bununla birlikte Goody, Zuni ve Dogonların sınıflayıcı simgecilikleriyle Culpeper'in *Herbal*'inde işaret edilen şey (Lévi-Strauss tarafından ortaya atılan bir görüş) arasındaki benzerliği kaydeder. Fakat Lévi-Strauss şunu vurgulamakta ısrarlıdır: her ne kadar astrolojik şifalı ot uzmanlarına doğal bir felsefe atfetmeye istekli olsak da, yazıöncesi kültürleri böylesi bir teokratik bilgiyle değerlendirmekte bazı isteksizlikler de söz konusudur. Douglas, Lévi-Strauss ve Hertz (ki hepsi de Durkheimci sosyologlardır) tüm yazısız toplumların deneyimi "bütünleştiren" karmaşık simgesel sınıflamalara sahip olduklarını işaret etme yolunda uç noktada bir düşünsel konum almışlardır. Goody'nin yazıları diğer aşırı uca gitmekte ve yazısız toplumların bütünleşmiş simge sistemlerine sahip olduklarını reddetmekte (ya da daha çok kaydedilen sınıflayıcı simgeciliği, etnografın kendi araştırmasını düzenleyici işleve sahip yazınsal bir değerlendirme olarak düşünmekte) gibidir. Gerçek, muhtemelen her iki aşırı ucun arasında bir yerlerde bulunmaktadır.

Karmaşık sınıflayıcı simgecilik, hiç kuşkusuz pek çok kabile toplumunda belirlenmiştir. Daha önceki bölümlerde Ndembu ve Zuni ritüel sınıflama sistemlerinin üçlü simgeciliğini tartışmaya açmıştım. Gerçekten de Needham'ın metninde incelediği kültürlerden pek çoğu, özetlenen ikili örüntüden daha karmaşık bir simgeciliğe sahiptir. Örneğin hem Tanzanya'nın Gogoları (Rigby 1966) hem de Şili'nin Mapuche Yerlileri (Faron 1962) en azından yapısal olarak Zuni Yerlilerininkiyle özdeş olan altı yönlü bir simgesel sınıflama örüntüsüne sahiplerdir. Douglas'ın işaret ettiği gibi (1975: 125), farklı kültürler simgesel bir şifre geliştirirken

deneyimin farklı boyutlarını kullanabilir; Ndembu'lar arasında renk, Zuniler arasında mekân olduğu gibi.

Tüm simgesel sınıflamaların en önemlisi olan ve ilk yazılı uygarlıkların tümünün tarihinde yaygın yeri ve etkisi olan astroloji, hiç kuşkusuz burada anılmalıdır. Gerçekten *Zodiac* terimi, totemik bir kökeni işaret eden "hayvanlarla bağlantılı" anlamındaki eski Yunanca sözcük olan *zodiakos*'tan türemiştir. Yunan tıbbı da vücudun dört temel sıvısı ve dört mevsimin etrafında örgütlenen simgesel bir sınıflama sisteminin üzerinde temellenir (Seznec 1953: 46-9). Bunların hiçbiri, antropolojinin uğraşını belli bir toplumda şeylerin tanımlanıp sınıflandığı özgün kriterleri belirlemek olarak gören Needham (1979: 15) tarafından gündeme getirilmez. (Simgesel sınıflamalarla ilgili diğre ilginç çalışmalar için krş. Griaule 1965, Granet 1973.)

Şimdi ilkel denilen (yani dinsel) düşüncenin doğasına ilişkin tartışmaya yeniden dönüyorum.

*Düşünce Biçimleri* (1973) adlı önemli bir sempozyum kitabı için kaleme aldıkları giriş yazısında Horton ve Finnegan, Evans-Pritchard'ın Azandeler üzerine olan klasik incelemesinde, Lévy-Bruhl'ün daha önceleri geliştirdiği kuramın sınandığını öne sürmektedirler; ancak daha önce de belirttiğim gibi, Evans-Pritchard böyle bir şeyden kitabında söz etmemektedir. Gerçekte, Evans-Pritchard ritüelin ve mistik düşüncelerin sosyolojik açıklamasıyla ilişkili kuramsal sorunlardan kaçınacağını ve yorumlarının betimlemenin bir parçası olarak ortaya çıkacağını belirtmektedir (5). Ancak Horton ve Finnegan'ın kaydettiği üzere, kitabın pek çok özelliği Lévy-Bruhl'ün çalışmasının uyarıcı etkisini yansıtır. İnsanların inançlarının ait oldukları kültür tarafından belirlendiğine ve yabancı bir kültürün insanlarının bizden daha az ve daha çok akılcı düşünmeyip, yalnızca yaşamlarını farklı kuramsal öncüller ışığında sürdürdüklerine dair bir ısrar söz konusudur. Ve son olarak





Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl'ün (Malinowski gibi içine hem sağduyuyu hem de bilimi koyduğu) ampirik inançlar ile mistik inançlar arasında belirlediği karşıtlığı kabul eder. Bununla birlikte Lévy-Bruhl'den farklı olarak, Azandelerin yaşamlarının büyük bir kısmını sağduyu düzeyinde geçirip, mistik bir konumu yalnızca kriz ya da talihsizlik zamanlarında hayata geçirdiklerini ileri sürer.

Yakın zamanlarda bilim ve dinsel düşünce üzerine yazanların pek çoğu Lévy-Bruhl'ün etkisinden kurtulmak üzere, adeta onun ruhunu söküp atacak bir şeytan çıkarma girişiminde bulunmuşlar ve her ne kadar yaklaşım tarzları bakımından büyük ölçüde farklılaşabilmişlerse de, atıf noktası olarak sıklıkla Evans-Pritchard'ı almışlardır. Lévy-Bruhl'ün kendi "ilkel zihniyet" kuramını ve dinsel düşüncenin (özellikle de yazısız halklarınkinin) Avrupalılara anlaşılamaz geldiği görüşünü sürdüren kuramları bir kenara bırakırsak, kanımca dinsel düşüncenin akliliği sorusuna yönelik üç yaklaşım ayırt edilebilir. Bunlar *bağlamsal, simgeci* ve *entelektüalist* yaklaşımdır.

*Bağlamsal* olan ilk yaklaşım, bir dizi yazar tarafından savunulmuş ve bir anlamda Evans-Pritchard'ın Azande ve Nuer malzemelerinin değerlendirmesinden kaynaklanmıştır. Bu yaklaşım, yabancı inançlar ne kadar tuhaf ve mantıkdışı görünürse görünsün, onlara karşı bir sempati ve hoşgörü tutumu geliştirmemizi savunur. Ampirik ve ritüel davranış arasında yaptığı ayrımda, Evans-Pritchard, ikincinin [ritüel davranışın] davranış ile gerçekleştirmeyi hedeflediği olay arasında hiçbir nesnel bağ içermediğini öne sürmekteydi (1973: 12). Dolayısıyla, bu davranış onunla ilişkili mistik düşüncelerin bilinmesi ve bağlam ile inançların arkaplanının araştırılması yoluyla, ancak bu şekilde anlaşılır kılınabilir. Martin Hollis tarafından kaleme alınmış olan "Akıl ve Ritüel" (1970) başlıklı yazı bu yaklaşımı örnekler, çünkü Hollis ritüelin ampirik gerçek koşullarına ve meta-

fora başvurarak değil, fakat yalnızca "kendi aklilik kriterlerimiz"e bakarak belirlenip anlaşılabileceğini ileri sürer (277). Evans-Pritchard gibi dinsel inançların, ampirik olarak geçersiz olsalar bile, akli olduğunu ya da en azından öyle olduğu düşünüldüğünde anlaşılabilirlik ve anlamlılık taşıyabileceğini öne sürer. Bununla birlikte, *Bir Sosyal Bilim Düşüncesi* (1958) adlı iyi bilinen kitabında aşırı bir göreci konum alan, gerçeklik ve aklilik kavramlarının belli bir toplumun kavramsal şemasına göre[li] olduğunu düşünen Peter Winch'in düşüncesine de karşı savlar ileri sürer. Hollis için Winch'in kuramsal pozisyonu, Amerikalı dilbilimci Whorf'unki gibi, en basit deyişle savunulamazdır; çünkü bir "köprübaşı mevzisi"nin (ampirik algı ve ampirik gerçeklik hakkında paylaşılan varsayımların) varlığı olmaksızın çevirinin bile mümkün olmadığı konusunda Hollis ısrarlıdır. "Yorumsal tolerans" Hollis'in savunduğu yaklaşım biçimidir, ama o yine de göreciliğe düşme tehlikelerinin farkındadır. (Bu konudaki daha yakın tarihli tartışmalar için bkz. Hollis ve Lukes 1982.)

Filozof Ludwig Wittgenstein, bazı ampirik antropologlar, özellikle de Needham üzerinde oldukça büyük bir etkiye sahiptir ve Wittgenstein'in klasik ifadelerinden biridir ("Dilimin sınırları dünyamın sınırları anlamına gelir") ki Winch'in yaklaşımının bamtelini oluşturur. Daha geç tarihli bir yazıda (1970) Winch, Evans-Pritchard'ı kendi öncülü olan "ilkel insanlar tarafından kullanılan kavramlar, yalnızca o insanların yaşam biçimleri bağlamında yorumlanabilir" görüşünü yeterince ciddiye almamakla eleştirir. Azandeler açısından büyüsel inançların, onların tüm toplumsal yaşamının asli temellerinden birini oluşturduğunu düşünen Winch'e göre, Evans-Pritchard gerçekliğin bilimsel kavramlaştırmasının doğru, Azande büyüsel inançlarının ise yanlış olduğu düşüncesiyle hareket etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, Winch'e göre bu kabul edilemezdir. Hiç





kuşkusuz Evans-Pritchard, bilimi sağduyuyla ilişkilendirmiş ("Bilim sağduyudan çıkmıştır" (12)) ve Azandelerin ampirik inançlardan yoksun olduklarını düşünmemiştir (gerçekte tam karşıtını vurgular); dolayısıyla Winch'in ortaya attığı, Evans-Pritchard'ın gerçeklik kavramlaştırmasıyla Azandelerinki arasında mevcut bir ikili karşıtlık, onun belirttiği ölçüde açık ve kesin değildir. Bununla birlikte Winch, kavramsal yaklaşımı en uç noktaya taşıyarak yazıöncesi kavramsal fikirlerin yalnızca kendi bağlamlarında anlaşılabileceğini öne sürer. Böyle yaparak gerçeklik ve geçerliliğin hiçbir evrensel ve bağlam-bağımsız kıstası olmadığını; bu nedenle de, böylesi inançların bilişsel statüsü hakkında hiçbir aydınlatıcı hüküm verilemeyeceğini imler.

Bu görecilik biçiminin çeşitli eleştirileri yapılmıştır. Örneğin Lukes (1973) ortak bir gerçekliğin varlığının diğer bir kültürü anlamak, hatta bir diğer dili öğrenmek için gerekli bir önkoşul olduğunu vurgulamış ve gerçek ile mantığın evrensel kriterleri olduğunu da güçlü bir şekilde ileri sürmüştür. O, tehlikenin, böylesi temel kriterleri çağdaş Avrupa inançlarının içeriğiyle karıştırmakta ve bu sonuncuları diğer insanların inançlarını sınıflamak yolunda bir gösterge taşı olarak kullanmakta olduğunu söyler. Bu nedenle Lukes, antropoloğun herhangi bir epistemolojik görecilik biçimini benimsemeksizin kendi inançları hakkında eleştirel olması gerektiğini öne sürer. Lukes, böylesi bir epistemolojik görecilik biçimi benimsendiğinde, toplumsal bilinç ya da ideoloji ile toplumsal gerçeklikler arasındaki bağlantısızlık fark edilmez hale gelir ve böylece de, "inanç sistemlerinin toplumsal değişmeyi önleme ya da teşvik etme yolları hakkında sorular" sormak imkânsızlaşır demektedir (243).

Aynı türden genel eleştiriler, diğer bir sosyal filozof olan ve Winch tarafından ortaya atılan kavramsal görecilik

tipine bir dizi keskin yazıyla sürekli olarak karşı çıkan Ernest Gellner tarafından da yapılmıştır. Gellner akademik kariyerine Oxford'da bir felsefeci olarak başladı, Wittgenstein'ın felsefesi üzerine tahripkâr bir eleştiri yayımlamasıyla (*Kelimeler ve Şeyler,* 1959) birlikte, *Mind* dergisinin onun kitabını değerlendirmeyi reddetmesi nedeniyle, anlaşılan o ki kabileden törensel bir biçimde kovuldu. Bu nedenle o da sosyal antropolojiye yöneldi ve Fas Berberileri arasında önemli bir araştırma yaptı (1969). O zamandan beri çağdaş entelektüel akımlar üzerine, özellikle de Leach ve Needham'ın idealist perspektifleri hakkında (Gellner 1973) art arda durmaksızın akıp gelen yazılar ve eleştirel değerlendirmeler kaleme aldı. Şu anki bağlamımız açısından ilginç olan, Gellner'in göreciliğe, "tahammül sözleşmesi"ne ve bu kuramın imlediği bağlamsal yaklaşıma getirdiği reddiyedir.

Gellner pek çok insanın sorun olarak değerlendirdiği noktanın (yani gerçeğin Pirenelerin öbür tarafında farklı olduğunun) göreci tarafından çözüm olarak alındığını kaydeder. Göreci için gerçek, yerel olarak inanılandır ve bu, yalnızca belli bir dil ya da kültürün sergilediği (Wittgenstein'dan alınan bir ifade olan) "yaşam biçimleri"nin incelenmesi yoluyla belirlenebilir. Winch tarafından benimsenmiş olan böylesi bir çizgi hiçbir evrensel, bağımsız gerçek kriterine yer bırakmaz. Gellner'in vurguladığı üzere sorun, pek çoğu birbirine karşıt ve değişme içinde olan sayısız farklı ve birbiriyle kesişen yaşam biçimleri olduğudur. Bunların hangisi kabul edilecektir? Winch gibi kararlı bir göreci, onların hepsinin kabul edilebilir olduğunu önermekte ve büyü ile bilimin eşit derecede geçerli olduğunu söylemekte gibidir. Kendi göreci yaklaşımının kendi savına da uygulanması konusunda Gellner'in belirttiği, Winch'in bize hiçbir garanti vermemesi şeklindeki önemli sorun bir yana, Gellner'in ana eleştirisi entelektüel bir reçete olarak göreci-





liğin hem boş hem de değersiz olduğudur (1974: 50). O, konulmamış bir işaret levhası gibidir. Aklı başında bir insan ondan ne gibi bir rehberlik alabilir, diye sorar Gellner. Ancak oldukça ilginç bir şekilde, böylesi bir felsefe Gellner'in bazı mantıksal ve ikna edici eleştirilerini yaptığı kültürel hoşgörü ve bağlamsal yorumlamalara aşırı bir değer yüklenmesine neden olmaktadır.

Gellner, ilkin görecilik tarafından benimsenen "tolerans koşulu"na kuşkuyla yaklaşır. Gerçek tolerans, diye yazar, her şeyin doğru olabileceğini varsaymaz; böylesi bir toleransın tüm anlatmak istediği güç ya da baskının hemen her türünden çok, yalnızca savların bir ikna süreci içerisinde kullanılabilirliğidir. Bu, toplumsal tolerans ile mantıksal tolerans arasında bir ayrım koyar, çünkü bunlardan ikincisi (yani görecilik) aklı ortadan kaldırmayı imlemektedir. Eğer hiçbir şey evrensel olarak doğru değilse, o zaman yerel gelenek-göreneklere ve yetkililere karşı koyan, onlarla mücadele etmek için ortaya çıkan siz kimsiniz? (48).

İkinci olarak, bağlamsal yorumlama düşüncesinin kendisi, onun savunucularının fark ettiklerinden daha sorunludur. Gellner bağlamın değeri ve türü ile bağlamın kendisinin belirlenme biçiminin, bulunması arzu edilen yorumlama biçimi hakkındaki önsel *[a priori]* varsayımlara bağlı olduğunu işaret eder. Tüm inançların akli ve mantıklı, böylece de toplumsal bağlamları ya da bir kavramsal şemadaki yerleri bakımından sağduyuya karşıt gibi görünen inançların da akli ve mantıklı olduğu düşüncesinin çok aşırıya kaçtığını söyler. Her şeyi kucaklayan böylesi bir mantıksal hoşgörü, diye ileri sürer, bizi saçma ya da tutarsız inançlara sahip hiçbir toplum olmadığını düşünmeye yöneltir; ama benimsenen yaklaşım doğrultusunda başka türlü de olamaz. Evans-Pritchard'ın Azande ve Nuer malzemeleri üzerine yaptığı analizi inceler ve "Evans-

Pritchard görünüşte sağduyuyu ihlal eden Nuer bildirimlerini ve ikili teolojiye karşı görünen diğer ifadeleri nasıl dikkate almaktadır ... ve bu ifadeleri metaforik ve eliptik almasına bağlı olarak onları sağduyu ve kabul edilebilir bir teolojiyle nasıl uyarlı kılmaktadır", bunu belirtir (1973: 36-7).

"Bağlamsal hoşgörüye aşırı düşkünlük"le ilgili sorun, diye öne sürer Gellner, onun yalnızca toplumsal değişmeye ve birbirine rakip öğretiler ve paradigmalar arasındaki çatışmalara ilişkin kuramsal sorunlardan kaçınmakla kalmayıp, bunun yanı sıra bizim saçma ve tutarsız sayılan inançları toplumsal bir denetim biçimi olarak (yani ideolojiler olarak) inceleme olanağımızı da ortadan kaldırmasıdır. Gellner, bağlamsal yorumlamanın değerli olmakla birlikte aynı zamanda tahripkâr kullanıma da açık olduğu sonucuna varır.

Yazısız halkların dinsel inançlarının akliliğine bağlamsal yaklaşım, Tylor ve Frazer tarafından kökleri atılmış olan ritüele "entelektüalist" yaklaşımla sıklıkla bağlantılandırılır. Skorupski (1976), bu yaklaşımın temel özetini dört önerme ya da aşamada verir. Bunlardan birincisi, geleneksel kültürlerdeki insanların neden büyüsel ve dinsel gösteriler sergiledikleri sorusunu ortaya atar. Tylor ve Frazer, onların bu gösterileri sergilediklerini, çünkü bunların amaçlarına ulaşmayı başarmakta araç olduğuna inandıklarını öne sürmüşlerdir. Gösteriler böylesi inançlar bağlamında aklidir. İkinci olarak, neden böylesi inançlar kabul edilmektedir? Skorupski'ye göre, buna entelektüalist yanıt da, inanan kişinin, dinsel ve büyüsel inançların toplumsal olarak meşru kuramsal öncüller olarak yer aldığı bir kültürde büyümesidir. Üçüncü bir soru şudur: "Neden böylesi öğretilerin, antropoloğun değerlendirmesine göre savunulamaz olduğu bir zamanda insanlar bunlara inanmaya devam etmektedirler?" Buna Tylor'un ayrıntılı şekilde tartışarak verdiği yanıt, "yanlışlanabilirliğe engel" olarak hareket eden yapısal ve toplumsal öğretilerin varlığıdır (5): Bunlar uygun olmayan rit gösterileri, karşı büyü ve benzeri şeylerdir. Buraya kadar Evans-Pritchard'ın yaklaşımı Tylor'unki ile tutarlıdır, fakat entelektüalist bir soru daha ortaya atar, bu da inaçların ilk aşamada nasıl ortaya çıktıklarıdır. Verilen yanıt, onların doğal çevreyi anlama ve denetleme ihtiyacından doğmuş olmaları yönündedir. Böylece, yazıöncesi din (şimdi yanlış ve kusurlu gibi görünmekteyse de) akli ve entelektüel bir doğal felsefe olarak görülür. Frazerin öne sürdüğü üzere: "Onların yanlışları bilerek, isteyerek aşırıya kaçmalar ya da delilik söylemleri değil, yalnızca ... daha olgun bir deneyimin yetersizliklerini kanıtladığı... hipotezlerdir" (1976: 348).

Frazer'i tutarlı bir şekilde izleyen ve entelektüalist bir yaklaşımı durumsal (bağlamsal) mantığı savunan yaklaşımla birleştiren bir yazar da I. C. Jarvie'dir. Kargo kültlerine ilişkin öncü bir çalışmada (1964) Jarvie, dinsel inançların özde akli, yani dünyadaki olaylar için kuramsal açıklamalar önermekte olduğunu ileri sürmüştür. Jarvie'nin de kabul ettiği üzere, bu düşünce "Frazerci gelenek" içinde yer almaktadır. Fakat Jarvie, aynı zamanda (esasen de Lucy Mair'in kargo kültlerini akıldışı olarak düşünmesine karşı) şunu ileri sürmektedir: sahip oldukları referans çerçevelerine bakıldığında kargo kültlerinin üyeleri amaç-yönelimli ritüellerinde mükemmel derecede akli hareket etmektedir (131). O, bu düşünceleri daha sonra filozof Joseph Agassi (1967) ile bağlantılı olarak kaleme aldığı büyünün akliliği üzerine bir yazıda geliştirmiştir. Bu yazı, özellikle Beattie tarafından savunusu yapılan (daha sonra tartışmaya açacağım) ritüele simgeci yaklaşıma karşı yöneltilmiştir ve iki aklilik biçimi, adlandırmak gerekirse, amaç-yönelimli davranış olarak görülen akli eylem ile akli

inançlar bağlamındaki aklilik arasında bir ayrıma takılıp kalmıştır. Jarvie ve Agassi, akli inançları bilimle eşitleme ile büyünün de bilim gibi akli olduğunu düşünme arasında muğlak biçimde gidip gelmektedirler. Onlar, Beattie'yi bilimi akliliğin bir işareti sayan dar görüşlülüğü nedeniyle ve hatanın akli düşüncede de temellenebileceğini kabul etmeyi beceremediği için kınarlar. Frazerin ritüel eylem kusurludur şeklindeki görüşünü reddederek (çünkü bu yazısız halkların kaba bir değerlendirmesini anıştırmaktadır) ve tüm kültürlerin teknik bilgiye sahip olduklarını vurgulayarak Jarvie ve Agassi, Beattie'nin etnikmerkezciliği ve safdil, ampirist bir bilim görüşüne sahip olduğu iddiasında bulunurlar. Böylesi polemiklerle zedelenen yazıları belli bir açıklıktan yoksun olmakla birlikte yine de dine entelektüalist yaklaşımın güzel bir örneğini sunmaktadırlar.

Dine simgeci yaklaşım daha önceki bölümlerde tartışıldı, çünkü bu yaklaşım Leach, Turner ve Douglas gibi yazarlar tarafından temsil edilmekte ve Durkheim'in çalışmasının özel bir yorumunu yansıtmaktadır. Bu yaklaşım büyüsel ve dinsel inançların akıldışı görünen durumları hakkında bir tartışmadan, bu inançların simgesel olarak yorumlanmaları gerektiğini savunarak kaçınır. Douglas, yazıöncesi halkları çocuksu ve akıldışı gördüğünü düşündüğü Frazer'in ritüellerin yararları konusuna olan ilgisini, bu halkları tam da bu şekilde, yani çocuksu ve akıldışı olarak düşünmeye yöneltecek entelektüel bir "çıkmaz yol" şeklinde değerlendirmiştir. Öte yandan, Leach dinsel inançların içeriği ve rasyonalitesi hakkındaki tüm kuramsal tartışmaları "skolastik bir saçmalık" olarak değerlendirmiştir (1954: 13). Ona göre, daha önce görmüş olduğumuz gibi, "ritüel eylem ve inanç aynı şekilde toplumsal düzen hakkında simgesel bildirim biçimleri olarak anlaşılmalı"dır (14). Fakat Skorupski'nin belirttiği gibi (1976: 21) dinsel inançları akıldışı olarak değerlendiren Tylor ya da Frazer değil Leach'in kendisidir. Ve aynısı Douglas'ın Frazer eleştirisi için de söylenebilir: Frazer için büyüsel inançlar aklidir ve bozukluk akıl yürütmede değil, hatalı sonuçlara yol açan öncüllerdedir. Her ne kadar hem Frazer hem de Lévy-Bruhl yazıöncesi halklara karşı uygunsuz tutumlar göstermiş olabilirlerse de, onların çok farklı kuramsal yönelimler benimsedikleri de vurgulanmaya değer. Lévy-Bruhl'ün bilimle büyü arasında entelektüel bir boşluk önerdiği, çünkü bilimin akli ve mantıklı, büyüsel-dinsel inançların ise mistik ve mantıkdışı olduğunu savunduğu noktada, Frazer bilimle büyünün entelektüel usulleri arasında bir benzerlik olduğunu ifade etmektedir. Simgeciler, dinsel inançları Lévy-Bruhl gibi özde mantıkdışı olarak görürler. Talcott Parsons bu düşünceyi şöyle özlü ve açık bir şekilde ifade etmiştir: "Ritüel eylemler... basitçe temelleri bilim-öncesi kusurlu bilgide bulunan akıldışı ya da sözde-akılcı eylemler olmayıp bütünüyle farklı bir karaktere sahiptirler ve bu nedenle hiçbir şekilde akliliğin standartlarıyla ölçülemezler (1964: 238).

Simgeci yorumlama biçimi her ne kadar dine yönelik oldukça eski bir yaklaşım olsa da, ritüel ve toplumsal değişme hakkındaki yazısı (1966) bu kuramın ne anlatmak istediğinin dikkatli ve açık bir ifadesi olan John Beattie ile yakından ilişkilendirilmiştir. Bu yazı, aynı zamanda onun sosyal antropolojide "Frazer'a dönüş" olarak hissettiği bir harekete yanıt niteliğindeydi. Üç yazarın bu hareketi örneklemekte olduğu Beattie tarafından düşünülmekteydi.

Bunlardan birincisi, ritüeli "araçlar ile sonuç arasındaki ilişkinin doğal olmadığı, yani ya akıldışı ya da akılsızca" (1961: 142) davranış şeklinde tanımlayan Jack Goody idi. Beattie, her ne kadar bu görüşü doğrudan çürütmezse de ritüeli bu şekilde anlaşılamazlık bağlamında tanımlamanın bizi hiçbir yere götürmeyeceği kanısındadır. İkinci kişi, erken tarihli bir yazıda (1964) Kalabarilerin dinsel kavram-

larının "açıklamaya istek duyan bir ilgi" taşıdığını ve bilimsel kuramlarla karşılaştırılabilir olduğunu ileri sürmüş olan Robin Horton'dur. Ve nihayet, daha önce kaydedilmiş Melanezya kargo kültlerine ilişkin analizi, toplumsal değişmeye ritüel yanıtın "tamamen entelektüel bir arzu hissetme"nin sonucu olduğunu anlatmış olan I. C. Jarvie vardır (1964: 166).

Beattie her üç perspektifin de yanlışa sevk ettiği ve ritüelin eğer özde dışavurumcu bir davranış olarak görülürse çok daha verimli bir şekilde anlaşılacağı kanısındaydı. O, bir yandan bilimsel ve pratik usuller arasında "önemli bir farklılık" olduğunu ileri sürer; ritüel usuller daha çok sanat ya da drama gibidir, bir tür dildir. Bu nedenle kargo ritüelleri, açıklayıcı ya da entelektüel etkinlikler olmayıp, gerginlik zamanlarında ritin ya da dramanın rahatlatıcılığına; çok temel anlamda inanç-yapmanın rahatlığına başvurulardır". Beattie teknolojiyi bilimle bağlantılandırırken, Malinowski'nin büyü "tamamen pratik nedenlerle gerçekleştirilen ciddi, sıradan, hatta beceriksiz bir sanattır" şeklindeki iddiasını onaylayarak aktarır ve Durkheim'in kutsal-dindışı ikiliğinin geçerliliğini savunur.

Jarvie ve Agassi'nin eleştirilerine karşılık verdiği daha sonraki bir yazıda Beattie, bu düşünceleri geliştirir ve kendi düşünceleri ile Firth ve Leach'inkiler arasındaki benzerlikleri kaydederek simgesel yaklaşımın açık ve iyi anlaşılır bir değerlendirmesini verir. Yine burada, "eyleyen tarafından belirlenmiş amaçlar ve kullanılan teknikler kavrandığı zaman anlaşılabilecek" olan "pratik" ve ampirik olarak temellenmiş usuller ile anlamlarının simgesel bildirimler şeklinde kavranmasıyla, ancak anlaşılabileceklerini hissettiği ritüel eylemler arasında ayrım vardır. Leach'den hareketle bu ayrımın genelde spesifik eylemlerden çok toplumsal eylemlerin çeşitli yönlerine gönderme yaptığını öne sürer, ancak ayrımın analitik olduğunda da ısrar eder.





Bu nedenle daha eski bir yazısından aktarmak gerekirse, Beattie'ye göre,

> duyarlı bir öğrenciye mit, büyü ve din hakkında, bunların ana ilkelerinin deneyim ve doğanın tektipliliği inancı temelinde ortaya çıkan bilimsel önermeler olmadığı ve eğer öyle olsalar yetkin bir biçimde anlaşılamayacakları önermesinde bulunmak ... iyi olacaktır. Bunlar simgesel bildirimler olarak daha çok uygulayıcıları açısından sahip oldukları anlam düzeylerinin ve çeşitliliklerinin dikkatli ve titiz bir incelenmesiyle, onların ifadelendirildikleri ilişkisellik ilkeleri karşılaştırmalı ve bağlamsal çalışma aracılığıyla aydınlatılarak ve işaret ettikleri simgesel sınıflama tipleri incelenerek anlaşılırlık kazanır (1966: 72).

Beattie, ritüel aracılığıyla belli amaçları gerçekleştirmeye çalışan bir insanın akli davranmakta olduğunu kabul eder ve Jarvie ve Agassi'nin bu konuya ilişkin vurgulamalarını şaşırtıcı bulur. "Günümüz sosyal antropologlarının hiçbiri" diye yazar, "bu kadar açıkça herkesçe bilinen bir şeyi inkar etmez" (1970: 246). Fakat bunu bir açıklama olarak vurgulamak, Beattie'nin kanısına göre, büyüsel davranışı daha iyi anlamamıza pek yardımcı olmaz. Dahası, Beattie onların bilimsel düşünceye yönelik eleştirileri nedeniyle daha da şaşkınlığa kapılır ve büyüsel inançların akli olmadığı görüşünü kararlıca sürdürerek, aklilik nosyonunu (hangi soyutlama ya da karmaşıklık düzeyinde olursa olsun) hipotezlerin formülasyonu ve bunların deneyim karşısında sınanması gibi bilimsel usullere saklar. Ottan bir kulübenin inşa edilmesinde olduğu kadar bilimde de mevcut olan bu tip bir entelektüel usul, Beattie'nin öne sürdüğü üzere ister büyü, ister din, isterse sanat bağlamında olsun simgecilikten köklü bir şekilde ayrılır. Ve işte bu iki düşünce biçimi farklı şekillerde anlaşılmak zorunda oldukları içindir ki, onları ayırt etmek önem taşır.

Beattie büyüsel-dinsel inançların akliliğine ilişkin olarak, onların bilim ve sağduyunun ampirik olarak temellenen ve test edilebilir hipotezleriyle aynı düzene sahip olmamaları nedeniyle akıldışı olduklarını, ancak tutarlı bir organizasyon ya da akıl yürütmeden yoksun sayılarak akıldışı olduklarının söylenemeyeceğini iddia eder (257). O halde biri pratik deneyimin, diğeri ise din, mit ve şiirinki (simgeciliğin) olmak üzere iki "gerçek" türü vardır. Böylece Beattie, eğer mistik ve mantık-öncesi terimleri simgesel usullere uygun diye yorumlanırsa, bu durumda "simgeci" yaklaşımın ilk işaretlerinin Lévy-Bruhl'ün yazılarıyla verildiğini öne sürer (259). İlginçtir ki, söz konusu ikilik farklı kültür tiplerini değil, fakat tüm toplumların çeşitli yönlerini ayırt etmek için düşünülmektedir.

Robin Horton'un önemli yazıları, büyük ölçüde bu yaklaşım tipine karşı kaleme alınmıştır. Bir dizi yazıda, sürekli olarak din incelemelerine yönelik enetelektüalist bir yaklaşımı savunmuştur. Klasik yazısı, "Afrika Geleneksel Düşüncesi ve Batı Bilimi" (1967) onun temel düşüncelerini kısa ve özlü biçimde aktarmaktadır.

Horton'un ana tezi, Afrika geleneksel düşüncesinin ancak bilimle yakınlıklara sahip bir kuramsal etkinlik olarak görülmesi halinde en doğru şekilde anlaşılabileceği şeklindedir. Özde mevcut benzerlikler olarak düşündüklerini art arda sıralamıştır.

İlkin, kuramsal açıklama sorusunun temelde belirgin bir farklılığın/dağınıklığın altında yatan birlik ve dünyanın belirgin karmaşıklığı ve düzensizliğinin altında yatan düzenlilikler için bir arayış olduğu kanısındadır. Ampirik olmayan, ama hem sağduyuyla ilgili şeylerin hem de kuramsal unsurların gerçekliğini kabul eden bir yaklaşımı benimseyerek Horton, Afrika dinsel kozmolojisinin gündelik deneyimin çeşitliliğini sınırlı sayıda unsurlar bağlamında yorumlayan temel bir şemaya biçim verdiğini öne sürer.





Kalabariler arasında üç ruh tipinin (atalar, kahramanlar ve su ruhları) onların yaşamının pek çok yönüne ilişkin nedensel etki unsurları olduğunu kaydeder. Bu gibi ruhların atomlar, moleküller gibi bilimsel unsurlara eşit olduklarını ve kavramsal bir düzen sunduklarını öne sürer. Böyle görüldüğünde, Lévy-Bruhl'ün ortaya koyduğu türden, bir insanın bir taşta nasıl olup da bir ruh gördüğü sorusu türünden sorular anlam kazanmaya başlar.

İkinci ve önemli olarak, kuram, şeyleri sağduyu tarafından sağlanmış olandan çok daha geniş bir nedensel bağlama yerleştirmektedir. Horton Afrika'nın bütününde yaygın olan bir düşüncenin ağrıya ruhsal etkenlerin neden olduğunu ve kehanetin değişmez bir şekilde görülebilir, dokunulup algılanabilir dünyadaki bazı olaylara atıf içerdiğini kaydeder. Böylece, rahatsız toplumsal ilişkilerle hastalık ve talihsizlik arasında nedensel bir bağlantı olduğu öncülü geliştirilir ve Horton bunun olgular dünyasında olup bitenlerle bağlantı kuran bilimsel kuramlarla yakınlıklara sahip olduğunu düşünür. Bu durumda Horton'un dini bilimle, simgecilere hiç benzemeyen bir biçimde ilişkilendirdiği ve her ikisini de kuramsal etkinlikler ve sağduyudan farklı olarak düşünmekte olduğu görülebilmektedir. O her ne kadar geleneksel dinin öncülü olan, toplumsal rahatsızlık ile bireysel ağrı arasındaki bağlantının kişisel bir deyiş olduğunu kabul etse de, bunu "ampirik-değil" diye tanımlamanın yanlış olduğu kanısındadır. Gerçekte, yapılan bağlantılardan bazılarının tıp bilimi tarafından kanıtlarla desteklenebilir olduğunu öne sürer ve psikanalitik kuramın kavramları ile ruha dair Batı Afrika kuramları arasında bazı ilginç benzerlikler bulunduğunu işaret eder.

Üçüncü olarak Horton, sağduyu ile kuramın günlük yaşamda birbirini tamamlayıcı rollere sahip olduğunu öne sürer. Tüm kültürlerde insanlar zamanlarının çoğunda sağduyunun gündelik dünyasında "yaşarlar" ve yalnızca

belli durumlarda sağduyudan kuramsal (mistik) düşünceye "atlama" ihtiyacı kendisini gösterir. Örneğin Kalabariler arasında hastalıkların şifalı otlardan yapılma ilaçlar kullanarak tedavisi, sağduyu atmosferi içinde yer alır [ve] yalnızca hastalık tedaviye yanıt vermediği zaman açıklama amacıyla ruhsal etkenlere başvurulur.

Horton kuramın doğasına ilişkin başka ilginç görüşler de ortaya koyar: [örneğin] kuramın düzeyi, bağlama bağlı olarak değişir ve bildik olgular ve deneyimlerden çıkartılan andırımlar sıklıkla kullanılır.

Geleneksel Afrika dinsel sistemlerini, biliminkilere oldukça yakın kuramsal modeller olarak değerlendiren Horton, din ve bilim arasındaki sürekliliği vurgulamayı ve bazı bildik ikiliklerin (akli olana karşı mistik, ampirik olana karşı ampirik olmayan gibi) yararlılığını sorgulamak ister. Ancak geleneksel düşüncenin bir tür bilim olduğunu söylemek istemekte değildir ve gerçekte her iki düşünce biçimi arasındaki bazı önemli farklılıkları ortaya çıkartmayı arzu etmektedir. Bunlar iki sorunla bağlantılıdır.

İlkin, Horton geleneksel kültürlerin bilime hiç benzemeyen bir şekilde kuramsal ilkelerin kurumlaşmış gövdesine alternatiflere ilişkin bir farkındalık içinde olmadığını öne sürer. Bu ilkeler bir anlamda kutsal olarak alınır ve "kapalı" bir düşünce sistemine benzer bir şey ortaya çıkar. O, bu alternatif eksikliğini örneklemek üzere Evans-Pritchard'ın Azande çalışmasından alıntı yapar.

Horton ikinci ve bu birincinin de bir sonucu olarak, geleneksel dinle bağlantılı kurumlaşmış inançlara herhangi bir meydan okumanın, "bir kaos, kozmik bir boşluk tehdidi" olarak görüldüğünü "ve böylece de yoğun bir kaygı yarattığı"nı öne sürer. Ana kuramsal varsayımları koruyan "ikincil aydınlatmalar" ve kurumlaşmış sınıflama çizgilerine ciddi ölçüde direnen olaylara ilişkin "tabu tepkileri" vardır. Dahası, yenilenme ritleri ve simgesel sınıflama-





lar aracılığıyla zamanın geçişi kavramsal sistemin içine konulur ve bu noktada Horton, Eliade ve Lévi-Strauss'un yazılarını yansıtır. Kuhn'un önemli çalışmasını (1962) anan Horton, bilim insanlarının yerleşik paradigmalara yönelik tutumlarında sıklıkla bağlılık sergilediklerinin de farkındadır; ancak yazdığı üzere: "Yerleşik kuramı terk etmek ya da gözden düşürmek konusunda sürekli hazırlık içindeki bilim insanı görüntüsü önemli bir gerçek olduğu kadar tehlikeli bir aşırılığı da barındırır" (1967: 163).

Özetlemek gerekirse: Horton Afrika geleneksel düşüncesinin açıklayıcı işlevlere sahip kuramsal bir etkinlik olması bakımından bilime yakın olduğunun üzerinde durmaktadır. Bu düşünce, bilimden kuramsal kavramlarının kişiselleştirilmiş bir deyişlemede (ruhlar, cadılar) ve kapalı bir düşünce sistemi içerisinde ifadelenmesiyle ayrılır. Bununla birlikte Horton, bilimsel yöntemin geçerli nedensel bağlantılar bulmada en etkin araç olduğunu da kabul eder.

Bu tezin dikkate değer eleştirileri pek çok yazar tarafından yapılmıştır ve onlar düşünce biçimleri üzerine bazı ilginç tartışmalara yol açmışlardır. İlkin, Beattie ve Douglas tarafından öne sürüldüğü üzere, bilim büyük ölçüde mekanik bir evren kavramlaştırması temeli üzerine oturtulmuştur ve bu her zaman dinsel açıklamaların önemli bir ahlâki boyutu olduğunu ifade etmektedir.

İkinci olarak, ruhsal varlıklar açıklayıcı bir kavramlar seti olmaktan çok daha ötedirler; çünkü onlar insanlar tarafından hoşnut ve mutlu kılınırlar ve irade sahibi olarak değerlendirilirler. Dahası, belli büyüsel inançlar, onlarla ilgilenen insanlar açısından hiçbir kuramsal aracılık olmaksızın ampirik bilgi statüsüne sahip görülür. (örneğin ensestin cüzzama yol açtığı şeklindeki Nuer inanışı)

Üçüncü olarak, Beattie'nin Horton üzerine önemli ve sempati dolu bir eleştirisinde vurguladığı üzere, Horton Afrika geleneksel düşüncesini dinle eşitlemektedir (1970:

259-68). Niçin Batılı dinden çok Afrika dininin bilimle karşılaştırıldığı sorusunun tam olarak açık olmadığını belirten Beattie, şöyle yazar: "Eğer dinsel inançlar 'bilimsel' olanlarla karşılaştırılmak durumundaysa, onları aynı kültürel bağlam içinde karşılaştırmanın daha öğretici olacağı düşünülebilir" (260).

Ve son olarak, her ne kadar Tambiah ve Barnes gibi yazarlar analojinin hem büyüde hem de bilimde önemli rol oynadığını vurgularken Horton'u izlemiş olsalar da, pek çok yazar Horton'un bilimin "açıklığı"na dair yaptığı ayrımı sorgulamıştır. Örneğin Barnes, Kuhn'u anarak yerleşik paradigmalara çoğu zaman inatla asılabilen bireysel bilimcinin çok fazla açıklama gücüne sahip olduğu söylenebilir mi, diye sorar (1973: 189-91). Bu, bilimsel düşüncenin Azandelerinkiyle yalnızca mantıksal yapısı bakımından değil, fakat ikincil aydınlatmaları ve belli bir bilimsel kurama karşı işleyen uygunsuzlukları ya da deneyimleri değerlendirmesi bakımından da karşılaştırılabilir olduğunu ikna edici biçimde ileri süren Polanyi'nin erken yazılarını (1958) anımsatır. Öte yandan Gellner, Horton'un Evans-Pritchard'ın Azandeler'e ilişkin çalışmasından yaptığı alıntılarda özellikle seçici olduğunu ve o çalışmada Azande'ler tarafından kendi inançlarına yönelik kuşkucu ve açık bir tutumu işaret eden pek çok pasaj da bulunduğunu ileri sürer.

Daha sonraki bir yazısında Horton (1973), Lévy-Bruhl ve Durkheim arasında ilginç bir karşılaştırma yapar. Bu iki bilimcinin de bireysel düşüncenin toplumsal olarak belirlendiğini ve yazıöncesi düşüncenin temelde dinsel olduğunu ileri sürme noktasında özde hemfikir olduklarını, fakat bilim ve din arasındaki ilişki üzerine tanımlamalarında ayrıldıklarını belirtir. Lévy-Bruhl açısından din ve bilim ayrımı, bir tür karşıtlık ve entelektüel hareketler bağlamında tarihsel bir değişmenin ("büyük geçiş"in) bilimin dinin yerini aldığı bir yer değiştirme örüntüsünün ifadesidir. Öte





yandan, Durkheim için ise Horton bu iki düşünce biçimi arasında özde bir süreklilik bulunduğunu, bilimin dinden geliştiğini, çünkü bunların her ikisinin de entelektüel etkinlikler olarak görüldüğünü ileri sürer. İnsanlığın entelektüel tarihi, bir düşünce biçiminin karşıtına yol verdiği bir yer değiştirmeden çok bir evrim ve artan bir farklılaşma tarihidir. Horton, devamla Lévy-Bruhl'e en eleştirel yaklaşan (Malinowski ve Lévi-Strauss gibi) yazarların dahi karşıtlık/yer değiştirme ekolüne uygunluk gösterme eğiliminde olduklarını tartışır. Lévi-Strauss, her ne kadar esinini Lévy-Bruhl'den çok Durkheim'den almış gibi görünmekle birlikte, yine de birbiriyle kıyaslanamaz olan iki düşünce biçimi olduğunu düşünmüştür: Yaban düşünce dünyayı simge ve metafor aracılığıyla kavrar ve özde pratik değildir; ehlileştirilmiş düşünce (bilim) pratik amaçları başarmayı hedefler ve bunun gelişmesi bu amaçları gerçekleştirmedeki başarısı ve başarısızlığıyla denetlenir. Horton, Lévi-Strauss'un dini karmaşa ve duygu alanı olarak görüp, onun üzerine herhangi bir tartışmadan kaçındığını öne sürer. Bu nedenle, Lévi-Strauss ile Leach ve Beattie gibi Anglosakson geleneğinin daha sıradan simgecileri arasında bilim ve din tartışmasına sıra geldiğinde büyük bir fark yoktur; çünkü onların tümü Durkheim'in dinin bilimin entelektüel öncüsü olduğu şeklindeki ana tezini gözardı eden bir çalışmasındaki özel bir yorumu almışlardır. Horton, bu durumun onların Durkheim'in bilim ve din arasındaki ilişki üzerine olan tartışmasından çok kutsal-dindışı ikiliğine ilişkin söyledikleri üzerine odaklaşmalarından kaynaklandığını ileri sürmektedir ve bilim ile din arasındaki ilişki üzerine yazdıklarında geniş biçimde aktarmalar yapmaktadır (krş. Durkheim 1915: 236-9). Horton, kanımca doğru bir şekilde, Durkheim'in din hakkındaki ana düşüncelerinin yönelim bakımından simgeci olmaktan çok entelektüalist olduğunu ve pek çok çağdaş antropoloğun Durkhe-

im'in öğrencileri olma iddiasıyla ortaya çıksalar da, *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'ndeki yazıöncesi düşüncenin kuramsal içeriği ve beklentileri hakkındaki ana temayı gözardı ettiklerini ileri sürmektedir.

Afrika dini hakkında yakınlarda kaleme alınmış etnografik monografiler üzerine bir değerlendirmede, Horton, bunların geleneksel dinsel kavramların "ne edebi söylem için simgesel yer değiştirmeler ne duyguların ifadeleri ne de insan ve doğa arasındaki mistik bir araya gelmenin dışavurumları olup, yalnızca pek bildik olmayan bir ifade biçimi içinde kullanılan kuramsal kavramlar" olarak en doğru şekilde anlaşılabileceklerini öne sürer (1973: 278). Bu, onun daha erken bir dönemde geliştirdiği bir kuramın yeniden öne sürülmesidir. Buna ek olarak o, hem bilim tarihinin hem de bilim felsefesinin, kendisinin ve Durkheim'in perspektiflerini desteklediğini iddia eder. Çünkü bilim üzerine yakın zamanlarda yazılanlar, bilimin sağduyunun genişlemesi ve sistematikleştirilmesinden öte bir şey olmadığı şeklindeki Baconcı düşüncenin yetersizliğini vurgulamışlar ve bilim ile geleneksel düşünce arasındaki süreklilikleri ve paralellikleri kaydetmişlerdir. Horton; Polanyi, Popper ve diğer bilim felsefecilerinin yazdıklarının Durkheim'in ana tezini desteklediği kanısındadır.

O zaman neden çağdaş antropologlar ve sosyologlar Durkheim'in entelektüel büyüklüğünü övdükleri halde, onun anlayışını ve kuramsal tutumlarını gözardı etmişlerdir? Horton iki etkin ideolojik eğilimin bundan sorumlu olduğunu öne sürer.

Birincisi, onun liberal romantizm dediği eğilimdir. Batı kültürünün, endüstriyel teknolojinin sonucu olan (etkinlik adına toplumsal yaşamın kişiselleştirmelerden çıkartılması, duygusal yaşamda artan kaygı ve belirsizlik, kişisellikten uzak bir kuramsal ifade biçiminin teşvik edilmesi gibi) hâkim eğilimlerine karşı tepki göstererek Batılı





entelektüeller, aşırı bir uçtan diğerine gitmişlerdir. İlerleme ve bilim diye bağıran saldırgan bir emperyalizmin sözcüsü olmayı daha fazla sürdüremeyen Batılı entelektüel şimdi kötümserlik ve kendinden kuşkuyla doludur. Batı dışı halkların 19. yüzyılda etnosentrik bir değersizleştirmeye tabi tutulmaları, gerçeküstücülük gibi toplumsal hareketlerde de yansıma bulduğu şekilde bu kültürlerin idealize edilmesine doğru yol almıştır. Dolayısıyla, çağdaş düşüncenin büyük bir kesimi "romantik"tir ve yazıöncesi kültürlerin bir "kayıp miras"ı örneklediğini düşünmektedir. Onlar, bireyin grupla yeniden birleştiği ve "doğa ile karışma"nın olduğu organik topluluğun bir görüntüsünü temsil ederler. Akıl ve bilim kuşkuyla karşılanır ve böylece hislere ve simgeciliğe dünyayı anlamanın yolları olarak öncelik verilir. Kısaca, diye yazar Horton, "Romantik bir 'kayıp dünya' arayışı, bütünüyle modern Batı'daki yaşamın stres ve sıkıntılarına bir tepki olarak anlaşılabilecek geleneksel bir kültür imajına ortam hazırlamıştır" (293). Dolayısıyla, simgeci antropolog kendini dinin kuramsal ve entelektüel bir boyutu olduğunu inkâr etmeye yöneltecek romantik bir eğilime sahiptir.

Antropoloji üzerinde zayıflatıcı etki yapan ikinci entelektüel eğilimi, Horton pozitivizm olarak belirler. O, Durkheim'in sıklıkla pozitivist olarak etiketlendirildiğini kaydeder, ama *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nin özde antipozitivist bir yönelime sahip olduğunu öne sürer. Horton pozitivizmden bilimi dünya hakkında bilgi kazanmanın tek geçerli araçlarını sağlamakla yücelten ve buna ek olarak da bilimsel yöntemin özel bir kavramlaştırmasına, yani kuramsal bilginin görülebilir, algılanabilir dünya hakkında tümevarımsal genellemeler temelinde ortaya çıktığı kavramlaştırmasına sahip felsefi bir bakışı anlar. Horton, antropologların bu yetersiz bilim kavramlaştırmasını kabul

ederek oldukça yanlış bir yola saptıklarını söyler; çünkü bu kavramlaştırma Evans-Pritchard, Leach ve Beattie gibi yazarları, bilimi, basit bir şekilde sağduyunun bir uzantısı ve yalnızca gözlenebilenlerin "nasıl" davrandığı sorusuyla meşgûl bir etkinlik olarak değerlendirmeye sevk etmiştir.

Böylece Horton, çağdaş antropologların iki önemli, ama zararlı entelektüel eğilimden etkilendiklerini ileri sürer: liberal romantizm ve pozitivizm ideolojileri. Birinci ideoloji bilime dair bir hayal kırıklığına; ikincisi ise, bilime ilişkin aşırı bir inanca dayanır; ki bu, Horton'un kanısına göre, gerçekte olmaktan çok görünürde olan bir paradoksa benzemektedir. O halde Horton'a göre (ve burada ben de aynı fikirdeyim), bu bölümde incelediğimiz konulara doğru yaklaşım, bilim ile dinsel-büyüsel düşünce arasındaki süreklilikleri ve benzerlikleri, bilime ve akla bir reddiye noktasına vardırmadan görmemizi yeterince sağlayabilecek genişlikte bir bilim kavramlaştırmasına sahip olmaktır. Dahası, hem Horton'un hem de Jarvie'nin vurguladığı üzere, hatalı bir açıklama, onu ortaya atanların entelektüel kapasiteleri hakkında hiçbir şey kanıtlamaz. Bu bağlamda Azandeler'in mistik düşünceleriyle seçkin bilim insanlarının bazı demode kuramları ortak pek çok yana sahiptirler.

Tüm bu tartışmalarda iki düşünce biçimi arasında örtük bir ayrım yapılır. Bir tarafta mit, ritüel ve simgesel sınıflamalarda yansımasını bulan "büyüsel" ve mit-yapıcı düşünce (yanlış bir şekilde yalnızca yazısız topluluklarla ilişkilendirilen ve hatalıca "ilkel" olarak etiketlenen bir düşünce biçimi) vardır. Bu biraz açıklama gerektiren bir düşünce biçimidir. Diğer taraftan ise, bilimsel düşünce, yani genellikle Batı kültürüyle ilişkilendirilen (ve bu da oldukça yanlıştır) mekanikçi bir paradigma vardır. Radcliffe-Brown, bu ayrımı şu sözleriyle oldukça etkin biçimde ortaya koyar,





> her insan toplumunda iki farklı ve bir anlamda çatışan doğa kavramlaştırması kaçınılmaz olarak var olmuştur. Bunlardan doğalcı *[natüralist]* olan, teknolojinin her yerine içkindir ve 20. yüzyıl Avrupa kültürümüzde de açık seçik ve hâkim biçimde düşüncelerimizde belirir. Mitolojik ya da tinselci *[spiritualist]* olan diğer kavramlaştırma ise mitte ve dine içkindir ve felsefede sıklıkla açık seçik hale gelir (1952: 130).

Bu durumda esas tartışma böyle bir ayrımın varlığı noktasında değil, fakat daha çok dinsel düşüncenin doğası üzerinde merkezileşir. Horton için dinsel bilinç soyuttur, kuramsaldır ve olguların açıklamalarını önermektedir ve bu nedenle de bilime yakındır: Freud, Lévy-Bruhl ve simgeciler için duyguların, bilinçdışının ya da sosyokültürel düzenin ifadesidir ve bir anlamda, Freud'ün de söylediği (1938b: 44) üzere, sanata oldukça benzerdir. Kanımca her iki konumda da doğrular vardır.

"Düşünce biçimleri" konusu antropologları ilgilendirmeye devam etmiştir. Hallpike (1979) Piaget'nin biliş kuramından yola çıkarak düşünce sistemlerinin ve gerçekliğin temsillerinin, bağlam-bağımlı, somut, hissi ve etnosantrik olan düşünceden (animizm) soyut, özelleşmiş, kişiselleştirilmemiş ve büyük ölçüde nesnel olan düşünceye (bilim) doğru, bir evrimi olduğunu ileri sürme girişiminde bulunmuştur. Hallpike'ın da bir dipnotta kabul ettiği üzere (1976: 269), bu özde Lévy-Bruhl'ün şemasının bir yenibildirimidir; ancak Hallpike yazısız düşünceyi büyük ölçüde bilişsel bağlamda düşünme konusunda Horton'la hemfikirdir. Bu bölümü tamamlamak üzere, ilkin Piaget'nin pozisyonunun bir özetinden başlayarak Hallpike'ın tartışmalı tezini kısaca inceleyelim.

Her ne kadar Piaget ilk yazılarından birinde, pek çok kültürde yetişkin düşünme biçiminin "somut işlemler dü-

zeyinin ötesine gidemeyeceği" olasılığını ifade etmiş (1966:13) ve Yunan bilimi ile çocuk animizmi arasında "paralellikler" kaydetmişse de, genelde temelsiz iddialarda bulunmaya karşı oldukça dikkatlidir. Fakat Piaget'nin somut ve biçimsel işevuruk düşünce arasında yaptığı ayrım, açıkça bilimcilerin insan düşüncesini anlama girişiminde bulunurlarken yaptıklarına benzer bir ayrımı getirir: Freud'e bağlı olarak "birincil süreçler" (fantezi, rüyalar, nevrotik semptomlar) ve bunların dinde, mitoslarda ve simgesel düşüncedeki kültürel dışavurumları ile bilinçli, mantıksal düşünce ve bilimde yansımasını bulan "ikincil süreçler" arasında bir ayrıma sahibiz. Ernst Cassirer'e (1944) bağlı olarak, bilim ile mitos-yapıcı düşünce arasında bir ayrıma sahibiz. Lévi-Strauss gibi Cassirer de yazıöncesi halkların düşüncesinin yaşamı farklı alanlara ya da bölgelere bölmediğini öne sürmüştür; ancak Cassirer için düşüncede mevcut bu birlik hali, analitik ya da bilişsel olmaktan çok bireşimsel *[synthetic]* ve hissi bir şeydir. Son olarak, Lévy-Bruhl'e bağlı olarak bilim ile mantık-öncesi düşünce arasında yapılan bir ayrıma sahibiz. Her üç bilimci de "simgesel" antropologlar ve Boas gibi, "simgesel" düşünceyi özde akıldışı ve duygularla ilişkili görürler. Bu nedenle, bu bilimciler için söz konusu düşünce temelde nesnelllikten uzaktır ve kuramsal değildir. Freud açısından, Spinoza ve Lalinowski'de de olduğu gibi, böylesi bir düşünce aynı zamanda stresle, bilişsel belirsizlik ve korkuyla başa çıkmada uyumsal bir işleve sahip olarak düşünülmektedir (krş. Jahoda 1969: 127-37).

Lévi-Strauss'un yazdıkları bu tip bir yorumlamadan özlü bir kopuş ve ayrılmayı temsil eder. "Andırımsal" *[analogical]* ya da ehlileşmemiş düşünce, yani "somutun bilimi", "hissiyatla değil anlamayla" yol almakta olarak (1966: 268) ve mantıksız ya da mantık-öncesi olmaktan çok mantıksal olarak yorumlanır.





Piaget kendi "somut" işlemler kavramıyla hem Lévy-Bruhl'ün "mantık-öncesi düşünce"si hem de Lévi-Strauss'un "yaban düşünce"si arasındaki yakınlık ve benzerlikleri kaydeder; ancak kendi gelişim kuramına bağlı kalarak bu düşüncenin mantık-öncesi niteliği taşıdığında ve açık ya da bilimsel mantığa hazırlayıcı nitelikte olduğunun üzerinde durur (1971: 116).

Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan soru, yazıöncesi halkların Freud'ün, Lévy-Bruhl'ün ve Vygotsky'nin söylemeye çalıştıkları gibi, aslen somut bir mantık temelinde düşünüp düşünmedikleridir. Buna Piaget'nin yanıtı belirginlikten uzaktır, fakat o iki noktayı vurgular. İlkin, yazısız halkların akrabalık sistemlerinin somut operasyonların ötesine geçen gelişmiş bir mantık sergilediğini savunur. İkinci olarak da bir toplumda kültürel temsiller ile bireylerin "akıl yürütme biçimi" arasında kökten bir ayrıma gidilmesinde ısrar eder (1971: 116-17).

Bu uyarılara ve Piaget'nin çocukça düşünceyle yazıöncesi halkların düşüncesini eşitleme konusundaki tereddütüne karşın Hallpike, Shweder'in belirttiği gibi, "Piaget'nin dahi ilerlemeye korktuğu" yere doğru hızla yol alır (1982: 354). Hallpike Lévy-Bruhl'ün yaklaşım tarzına oldukça benzer bir biçimde, yazısız halkların düşüncesinin mantık-öncesi olduğunu ve onların işevuruk düşünmeye yönelme konusunda yetersiz olduklarını ileri sürmektedir.

Hallpike'ın çahşmasınm keskin bir değerlendirmesini yapan Richard Shweder, bir dizi önemli eleştiride bulunmuştur; ancak bu kitap bağlamında söz konusu çalışmaya yönelik ana eleştirilerden birini anmak yerinde olacaktır. Hallpike kolektif temsiller ile bireysel biliş arasındaki ayrımı yerle bir ederken, daha önce edinilmiş verileri yazısız halkların işevuruk düşünceden yoksun oldukları çıkarsamasında bulunmak ya da "sonucuna varmak" için kullanır, ve sonra çevrimsel tarzda böylesi temsillerin onların

bilişsel süreçlerini "yansıttığı"nı ya da "dışavurduğu"nu düşünür. Fakat Hallpike tartışmasının içinde, bu halkların kolektif temsillerinin, örneğin zamanın, mekânın ve sınıflamanın doğasını incelerken, onların dinsel kozmolojilerini ve ritüel sınıflamalarını neredeyse bütünüyle odağa koyar ve her ne kadar kuramsal olarak bilim ile ilkel düşünce arasında saçma ya da yararsız herhangi bir karşıtlık üretme düşüncesinden kaçınırsa da (33) gerçekte yaptığı şey budur. Örneğin sınıflama üzerine olan tartışmasını düşünelim. Hallpike, kanımca doğru olarak folk sınıflamaların işlevsel bir yönelime sahip olduklarını, prototipikliklerini ve mantıksal hiyerarşiler içerisinde kavramsallaştırılamayacaklarını ileri sürer. Ancak ilginç bir şekilde onun tüm analizi (169-235) büyük ölçüde simgesel sınıflamalarla ilgilidir ve o, etnobilimcileri ilgilendiren ampirik taksonomilerin doğasını gözardı etmektedir.

Bununla birlikte Hallpike söz konusu ritüel sınıflamaları Avrupa totemik düşünceleri ve folk sınıflamalarıyla değil, fakat bilimsel taksonomiler ve mantık sınıflamaları üzerine oldukça soyut kavrayışlarla karşılaştırır. Bu nedenle Lévy-Bruhl'e oldukça benzer şekilde yazıöncesi düşünceyi özde simgesel ve Avrupa düşüncesini de soyut ve mantıksal olarak yorumlar. Hallpike hiç kuşkusuz, Avrupalıların değişik düşünce düzeylerinde hareket ettiklerini kabul eder; ancak yaratıcılık ve hayal gücünün daha ilksel bir düşünce düzeyine bir tür "geri çekilme" içerdiğini (33) ve Avrupa dinsel düşüncelerinin de (bir köylüden çok bir ilahiyatçı tarafından düşünüldüğünde) işevurukluk-öncesi *[preoperational]* düzeyde olamayacağını da ifade eder gibidir. Yazıöncesi halkların pratik ve somut işevuruk mantığını ve Avrupa kolektif temsillerinde içkin olan simgeciliği es geçen Hallpike, Lévy-Bruhl'ün düştüğü türden bir hataya düşer ve Boas ile Radin'in (1957: 12) uzun zaman önce





bu Fransız felsefecisine karşı yükselttikleri türden eleştirilere açık hale gelir.

## Kültür Olarak Din

Daha önceki bölümlerde din üzerine antropolojik incelemeleri tartıştığımda, Marx ve Weber'in etkisine ya duyarsız kalındığını ya da ihmal edildiğini belirtmiştim. Lessa ve Vogt'un karşılaştırmalı din çalışmaları üzerine önemli kaynak kitabı (1972) her iki bilimcinin adını da anmayarak ağırlıklı olarak kabile kültürleri üzerinde odaklaşır. Bununla birlikte, Weber'in ve sonra da Marx'ın yazdıklarından antropologlar ve sosyologlar yapısal-işlevsel paradigmanın ötesine geçme yolunda son on yıl içinde* fazlasıyla yararlandılar. Bu "yeni yönelimler", yeni olmaktan çok 19. yüzyılın sonunda formülleştirilmiş perspektiflerden ve düşüncelerden beslenme eğiliminde olmuştur. İşlevselciliğin bu eleştirileri, iki karşıt yönde ilerlemekteydi, ki bunlardan birincisi Dilthey ve Weber'in yazdıklarından yola çıkarak fenomenolojik ve yorumsamacı yaklaşımı savunurken, diğeri Marx'tan hareket etmekteydi. Ancak ilginç bir şekilde Lévi-Strauss'un etkisi sonucunda anlam kazanan durum, bu ikinci eğilimin Marksizmin pozitivist ve yapısalcı boyutunu, insani ve tarihsel boyutunu inkâr edercesine vurgulaması, buna karşılık birinci eğilim bağlamında da Weber'in tarihsel sosyolojinin bir savunucusu değil, fakat özde yorumcu bir sosyolog olarak görülmesi olmuştur. Böylece, her iki eğilimde de Hegel'den ve Alman idealizminden köken alan diyalektik ve tarihsel vurgu ya inkâr edilmiş ya da küçümsenmiştir. Fakat eşit derecede önemli olan, Durkheimci sosyolojinin yakınlarda ortaya çıkan bu iki düşünce akımı için de merkezi bir yere sahip olduğu gerçeğidir.

* Burada kitabın 1987'de basıldığını akılda tutmak gerekir. [ç.n.]

Birinci eğilim, Berger (1973) gibi, dine yorumcu sosyolojinin hareket noktasından yaklaşılması gerektiğini kararlı bir şekilde ileri sürmüş olan Clifford Geertz tarafından temsil edilir. Weber etkisi Geertz'in hem Java dini üzerine olan temel çalışmasında (1960) hem de din üzerine programlanmış kuramsal bildirimlerinde belirgindir. Başlangıç olarak Geertz, pek çok çağdaş sosyal bilimci arasında "semantik antropoloji" başlığı altında taraftar bulan bir analiz tarzını savunduğu için, onun genel kuramsal pozisyonuna ilgi gösterebiliriz. Ancak hemen kaydetmekte yarar olan nokta, dini bir anlam alanı olarak yorumlamaya yönelik vurgusuyla, Geertz'in antropolojisinin Jung ve Eliade'nin savunduğu türden yaklaşımlarla da yakın bir ilişkiye sahip olduğudur.

"Kültürel Bir Sistem Olarak Din" (1975) başlıklı klasik yazısında Geertz, yakın zamanlarda kendini gösteren büyük önemdeki kuramsal gelişmelerin hiçbirinin din üzerine antropolojik incelemeler içinde gerçekleşmemiş olmasından ve bu alandaki araştırıcıların esas kurucular olan Durkheim, Weber, Freud ve Malinowski'nin kavramsal sermayesinden beslenmekte olduğu gerçeğinden rahatsız görünür. Bu, kuşkusuz doğrudur; ancak biyologlar da halen Darwin ve Mendel'in kavramsal sermayesinden beslenmektedirler ve bu nedenle de çok rahatsız görünmemektedirler; çünkü onların kuramlarının gelişmeleri ve "ampirik zenginliği" hâlâ geçerli kabul edilmektedir. Geertz, bu dört adın önemli fikirlerini terk etmeyi önermez, ancak daha çok [mevcut] bakış açısını genişletmeyi ve dinin özde insan varoluşuna anlam veren kültürel bir sistem olduğunu kabul etmeyi önerir. Dini bu bağlamda tanımlayarak, onun böylesi bir anlam sunan evrensel bir işleve sahip olduğunu söylemeye çalışır. Şöyle yazar:





> Bir din, genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formüle ederek insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hallerin ve güdülerin eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan bir simgeler sistemidir (1975: 90).

Dolayısıyla Geertz, dinsel simgelerin özel bir yaşam biçimiyle belli bir metapsişik arasında "temel bir uyarlılık" formüle ettiğini ve böylece bir halkın *ethos*'u (yaşamlarının estetik tarzı, tonu ve kalitesi) ile dünya görüşü, yani düzene dair en geniş çerçeveli düşüncelerini bireşime kavuşturan bir işlev gördüğünü öne sürer. Bu simgesel yapılar, diye devam eder, esas olarak bir "gerçeklik"in modeli ve bir de "gerçeklik" için model olmak üzere ikili bir boyuta sahiptir ya da kendisi tarafından grafiksel olarak ifade edildiği gibi, "bunların her ikisi de dünyanın iklimini ifade eder ve onu biçimlendirir" (95). Böylece Geertz, dinsel inançları özde anormal olay ve deneyimler için açıklamalar getirme (Tylor), insan sefaletini anlama ve duygusal destek verme (Weber ve Malinowski) ve şeylerin nasıl olduğu ile nasıl olmaları gerektiği arasındaki süreksizliği [kopukluğu] açıklamak için işe yarar etik ölçütler sağlama yolunda anlam üretme işlevine sahip görür. Bu nedenle de dinsel simgeciliğin özünde "anlam sorunu" dediği şeyle bağlantılı olduğunu düşünür. Bir kaç kısa alıntı onun argümanının genel anlamını özlüce verecektir:

> Kaosun (yalnızca yorumlardan değil, yorumlanabilirlikten de yoksun olan bir olaylar karmaşası ve düzensizliğinin) insan üzerinde patlama tehdidinin bulunduğu en azından üç nokta vardır: İnsanın analitik kapasitesinin sınırları, onun dayanma gücünün sınırları ve onun ahlâki anlayış kapasitesinin sınırları... Şaşkınlığın, acının ve ahlâki paradoksun (Anlam Sorunu'nun) varlığı insanları tanrılara, kötü ruhla-

ra, Tinsel varlıklara, totemik ilkelere ya da yamyamlığın manevi yararına inanmaya yönelten şeylerden biridir. ... Dinsel kavramlar geniş bir (entelektüel, duygusal, ahlâki) deneyim alanına anlamlı bir biçim verilebilmesi yolunda bir genel düşünceler çerçevesi sağlamak için, özgül şekilde metafizik olan bağlamlarının ötesine doğru yayılma gösterir (1975: 100-23).

Geertz, böylesi simgesel yapıların aydınlatılmasının ve sistematize edilmesinin değişkenlik gösterebileceğinden haberdardır ve dinsel perspektifle insanların dünyalarını yorumlamak üzere işlerliğe soktukları diğer (sağduyusal, bilimsel ve estetik) perspektifler arasında bir ayrım çizgisi çeker (1975: 110-112; 1983: 73-120). Sağduyu naif bir gerçeklik biçimi, bilim tarafsız gözlem ve biçimsel kavramlar temelinde bir anlama biçimi, estetik perspektif ise naif gerçekçilik ve pratik çıkarların duyusal bir derin düşünme lehine askıya alınmasıyken, dinsel perspektif onları doğrulamak ve tamamlamak için "gündelik yaşam gerçekliğinin ötesine geçer". "Onun parolası tarafsızlıktan çok inanç, analizden çok deneyimdir." Ritüel aracılığıyla, diye öne sürer Geertz, yaşanılan dünya ile hayal edilen dünya simgesel formlar aracılığıyla birleştirilir (1975: 112). Daha önceki bir yazısında o, benzer bir şekilde tüm dinlerin asli unsurunun, bir halkın sahiplendiği değerler ile bu halkın kendini içinde bulduğu genel varoluş düzeni arasında anlamlı bir ilişki sergilemek olduğunu öne sürmüştü.

Böylece Geertz, dinin antropolojik incelemesinin iki aşamalı bir iş olduğu sonucuna varır: Birincisi, dinsel simgecilikte somutlaşan anlamlar sisteminin bir analizi, ikincisi de bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesidir. Bunların ilkinin antropologlar tarafından ihmal edildiği kanısındadır; ancak "bir tür naif içreklik [Batınilik]"savunusu yapmadığı konusunda





da uyarıda bulunmuştur. Her ne kadar Geertz, açıkça dinin analizi konusunda "bütünüyle yeni bir yaklaşım" önermekte olduğu hissine sahipse de, onun kültürel olguların yorumsal anlaşılmasına yönelik arzusu hiç kuşkusuz çok daha önceleri Dilthey ve Weber tarafından önerilmişti. Dahası, bu gelenek antropolojiye bütünüyle yabancı da değildir, çünkü Benedict'in klasikleşmiş olan giriş çalışması *Versehen* [anlama] geleneği içindedir (bkz. Harris 1969; Morris 1984) ve Gladys Reichard'ın Navaho dini üzerine olan çalışması (1950) bu yaklaşımı örneklemektedir.

Bu tip analizin imlediği kültürel göreciliğin dışında, Geertz'in din tanımlaması bir dizi eleştiriye açıktır ve bunlar onun çalışması üzerine bir değerlendirme makalesinde Talal Asad tarafından ayrıntılı olarak tartışmaya açılmıştır. İlkin dinsel simgelerin belli psikolojik eğilimlere yol açtığını önererek (ki bu Radcliffe-Brown'un duygular kuramına benzer bir öneridir) Geertz, yalnızca inançlar ve spesifik eğilimler arasında birebir ilişki düşünmekle kalmaz, fakat "içinde bireysel biyografilerin genelde gerçeklik kazandığı toplumsal ve ekonomik kurumları" da gözardı eder (1983: 241).

İkinci olarak, iki söylem (eğilimlere yol açan simgeler ve bu eğilimleri kozmik bir çerçeveye yerleştiren simgeler) düzeyini eşitleme ile Geertz, Asad'a göre, anlamların inşa edildiği "söylemsel süreçleri" gözardı eden teolojik bir duruş almaktadır.

Geertz üçüncü olarak, dini bilim, sağduyu ve estetikten ayırt ederek dine özel bir perspektif ile evrensel ve eşsiz bir işlev yükler: Anlam yaratmak. Dinin doğru mu, mantıksız mı, yanılsama mı yoksa yanlış bilinç mi olduğu sorunu böylece es geçilir ve ilgi çekicidir ki, ideoloji üzerine yazısında Geertz, dini bir ideoloji biçimi olarak düşünmemekle kalmaz, fakat aynı zamanda aydınlatıcı olmaktan gayet uzak bir ideoloji kavramlaştırması ileri sürer. Böylesi

bir duruş noktası, onun ideolojiler karşısında bilimin toplumsal işlevine dair yaptığı, yani onları anlamaya (nedirler, nasıl işlerler, onlara ne can verir) ve onları eleştirmeye yönelik öneriyle bir dereceye kadar çelişir (1975: 232). Onun dine yaklaşımı bu değildir.

Dördüncü olarak Geertz'in yazısında dinin sağduyu dünyasındaki deneyimlerden herhangi bir şekilde etkilendiğine ilişkin bir önerme yoktur; çünkü o, her zaman sosyoekonomik süreçler ile iktidardan büyük ölçüde soyutlanmış, kendine özgü bir dinsel kültür (simgesel bir yapı) düşüncesinden hareket etmektedir. Asad, Geertz'in yazısında kültürel sistem ile toplumsal gerçeklik arasında bir "boşluk" ve belli dinsel pratikler ile söylemlerin var olması için gerekli tarihsel koşulları araştırmada bir yetersizlik olduğunu öne sürer (1983: 252).

Geertz'in ünlü din tanımlaması hakkındaki bu değerlendirme, kanımca bazı bakımlardan önemlidir; ancak Asad, Geertz'in daha önemli çalışmalarını değerlendirmeye almadığı için, bu, sınırlı bir eleştiridir. Asad'ın birinci bölümde alıntıladığımız Marx'ın ünlü din tanımlaması hakkında hangi eleştirilerde bulunacağı merak konusudur. 1950'lerde Geertz de pek çok çağdaşı (örneğin Gluckman, Leach ve Firth) gibi, işlevselci kuramın ister sosyolojik (Radcliffe-Brown) ister sosyopsikolojik (Malinowski) türden olsun, statik ve tarih dışı önerilerinden açık bir tatminsizlik duymaktaydı. Kültürel formlar ve toplumsal örgütlenme arasındaki ilişkinin, "birbirinden kökenlenen" ve basitçe "aynaya-yansıyan-suret" türünden bir ilişki olmadığını hisseden Geertz, "Ritüel ve Toplumsal Değişme" başlıklı yazısında daha dinamik bir işlevselci kuramın imkânlarını araştırmıştır. O, kültür ile toplumsal sistem arasındaki, anlam ile işlev arasındaki ayrımın iki bütünleşme biçimi ifade ettiğini öne sürer. Kültür, diye belirtir Geertz, "mantıksal-anlamlı" bir bütünleşme içerir; oysaki





"nedensel-işlevsel" bütünleşme, organik bir analojiyi izleyerek konuşmak gerekirse, toplumsal sistemin bir karakteristiğidir. Talcott Parsons'ın bu formülasyondaki etkisi açıktır ve bu, Weberci ve Durkheimci analiz biçimlerinin biraradalığını ifade etmektedir. Törenlerin dinsel şükür kadar siyasal tartışma ve çekişme odağı da olduğu bazı Java ritüellerini inceleyen Geertz, bunun, anlamın kültürel çerçevesi ile toplumsal etkileşim örüntüsü arasındaki bir "uyarsızlığa" bağlı olduğunu öne sürer (1975b: 169). Öyle olsa da, onun analizinden açıkça ortaya çıkan, kültürel ya da toplumsal düzeyde bir bütünleşme olmadığıdır. Fakat dini belli bir sosyopolitik bağlamda anlama girişiminde Geertz, dine bakarken kesin olarak Weberci sosyolojiden etkilenmemiş olan (Douglas ve Turner gibi) antropologlar tarafından sergileneninden daha dinamik bir yaklaşım sunar. Java ve Bali'nin dinsel sistemleri üzerine olan incelemeleri, gerçekte Weber'in büyük etkisini işaret eder ve Geertz kendi yaklaşımının bir tür kültürel yorumsama olduğu düşüncesini kabul etse de, bu çalışmalar sadece dinsel simgeciliği yorumlamanın çok ötesine gider. Durkheim ve Weber'de olduğu gibi Geertz'de de genel programlanmış bildirimlerde özelleşen kuramsal amaç ile yapılan önemli analizler arasında bir kopukluk göze çarpar.

*Java Dini* (1960) adlı çalışmasında Geertz, basitçe bir dinsel sistem değil, fakat üç farklı "dünya görüşü" ya da gelenek tanımlar. Çalışma doğu-merkez Java'daki (şimdi Endonezya'ya bağlı) küçük bir kasaba olan Modjokuto'da gerçekleştirilen iki yıllık bir araştırmaya (1952-1954) dayanmaktadır. Buranın "küçük, yoksul ve bakımsız bir yer" olduğunu yazmıştır: "Toprak yetersiz, iş az, siyaset dengesiz, sağlık kötü, fiyatlar yüksek ve yaşam bütünüyle umut verici olmaktan uzak, bir tür rahatsız edici durgunluk halindedir." Ancak bu depresif görüntünün ortasında, diye devam eder Geertz, şaşırtıcı olduğu kadar etkileyici de

olan bir entelektüel canlılık vardır; köylüler ve diğerleri sürekli olarak felsefi tartışmalar, dinsel öğreti ve pratikler hakkında söylemler üretmektedirler (1983: 60). *Java Dini* bu inanç ve pratiklerin ayrıntılı bir değerlendirmesini verir, ki Geertz bunların Java'nın üç temel toplumsal kurumu olan köy, pazar ve hükümet bürokrasisiyle ilişkili üç farklı "kültürel tip" altında toplanabileceğini öne sürer.

Bunlardan ilki olan Abangan dinsel geleneği, "*Slametan*" adı verilen ritüel bir kutlama üzerinde odaklaşır ve ruhlarla ilişkili bir inançlar karmaşası ile sağaltma, sihir ve büyüye ilişkin bütünlüklü bir kuramlar, pratikler setini içerir. Kent yoksulları ile köylüler arasında yaygın olan bu sistem, "animist, Hindu ve İslami unsurların dengeli bir bütünleşmesinden, Ada'nın gerçek folk geleneği, onun uygarlığının temel alt tabakası olan bir Java bağdaştırmacılığı"ndan oluşur (1960: 5).

Geertz'in Santri olarak ifade ettiği ikinci alt-gelenek, pazarla ve ticari sınıflarla ilişkilendirilir ve İslam'ın Java'da yaygın olan daha panteist versiyonunu temsil eder. İslam'ın (namaz, oruç, hac gibi) temel ritüellerinin düzenli uygulanımını içermesinin yanı sıra Santri geleneği aynı zamanda toplumsal ve siyasal İslami kurumların bütünsel bir kompleksini de bünyesine alır. Ana olarak Java'nın ticari unsurlarıyla ilişkili olsa da, bu gelenek aynı zamanda zengin köylüler tarafmdan da benimsenmiştir.

Son olarak Prijaji geleneği vardır. Bu terim, Java'da kökensel olarak bir zamanlar hâkim olan eliti oluşturan, ama Hollanda sömürge yönetimi tarafından maaşlı memur durumuna getirilen yönetici aristokrasiye gönderme yapar. Bu aristokrasinin dinsel geleneği, animist veya İslami unsurlara değil de, klasik sanatsal biçimleri ve içrek [Batıni] mistisizmiyle bir tür "Uzakdoğu Gnostisizmi"ni geliştiren Hindu unsurlara vurgu yapar. Bu dinsel gelenek halen bürokratik elitle ilişkilendirilmektedir.





Java'nın tarihsel ve sosyopolitik bağlamı içerisinde, bu üç dinsel geleneğin betimsel bir analizine girişmiş olan Geertz'in çalışması Weber'in Hindistan ve Çin üzerine gerçekleştirdiği çalışmalara benzemekle birlikte, yine de Weber'in etik aklilik ile ekonomik etkenlere yönelik bütünsel ilgisinden yoksundur. Geertz'in vardığı ana sonuç, dinin gerçekten de ortak değerleri ifade edebilmekle ve bütünleştirici bir işleve sahip olmakla birlikte, aynı zamanda siyasal çatışma ve tartışmaların açık biçimde ifade imkânı bulduğu ve sahnelendiği bir araç da olduğudur. Bugünkü Endonezya'da sıklıkla yoğunluk kazanan siyasal çatışma, diye yazar Geertz, "açık biçimde dinsel sorunlar etrafında odaklaşma" eğilimi gösterir (364). Böylece, Weber gibi Geertz de belli dinsel gelenekleri belli toplumsal tabakalarla ilişkilendirir; ancak yine de bu "yakınlık"m doğasını ayrıntılı olarak tartışmayarak yalnızca şunu kaydeder; "tüccarlar ve zengin köylüler aşağı yukarı 'doğal olarak' Santri, kamu çalışanları 'normal olarak' Prijaji ve yoksul köylüler ile kent proletaryası da 'tipik olarak' Abangan diye düşünülürler" (374).

Geertz, Bali'nin dini üzerine yaptığı 1957-1958 tarihli çalışmasında, spesifik olarak Weber'in dinsel aklileşme kavramı, yani dünya dinlerinin dinsel entelektüeller tarafından sistematize edilmesinin özel ve radikal toplumsal değişmeler tarafından teşvik edildiği düşüncesinin üzerinde durur. Bu, esas olarak dünyanın "büyüsünün bozulması"nı, dinsel simgelerin büyük ölçekli biçimlenme ve sistemleştirilmesini ve etik öğretinin daha açık anlamda ifadesini anlatır. Her ne kadar Baliliier en geniş anlamda Hindu iseler de Geertz, onların dinsel sisteminin çok az aklileşme taşıdığını öne sürer. Bu sistem "somut, eylem-merkezli, günlük yaşamın ayrıntılarıyla tamamen iç içe geçmiş" olup çok az felsefi incelik gösterir (1975: 175). Ancak Geertz, bir popülist ideolojiyle ve cumhuriyetçi Endonezya'nın ekonomik ve siyasal değişimlerine bağlı ola-

rak konumlarının altının oyulmasıyla karşı karşıya kalan Bali geleneksel elitinin, dinsel okuryazarlığı ve dinsel kurumlarm yeniden örgütlenmesini teşvik ederek Hindu-Bali dininin ritüellerini, inançlarını ve öğretilerini aklileştirme sürecinde olduğunu öne sürer. İÖ 5. yüzyılda Yunanistan ve Çin'de olan, 20. yüzyıl ortasındaki Bali'de olmakta gibidir, diye yazar Geertz. Ve ilginç bir şekilde yönetici soylu sınıf nezdindeki bu aklileşmeyi büyük ölçüde onların siyasal hâkimiyetlerini sürdürmelerinin bir yolu olarak görür (186). En azından yaptığı ampirik analizlerde Geertz, dini siyasetten bütünüyle kopmuş olarak görmemektedir.

*Gözlemlenmiş İslam* (1968) başlıklı mükemmel karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmasında Geertz, eski bir kalekent olan Sefran'da gerçekleştirmiş olduğu (1964-1966) araştırmalar doğrultusunda Endonezya ve Fas'taki dinsel gelişmeleri inceler (bkz. Geertz 1979). Yaptığı çalışmayı açık seçik bir şekilde, Weber'in tarzında hem tarihsel hem karşılaştırmalı olan, böylece de kültürel göreceliğin "soluk akılsızlığı"ndan (ki bu daha önce onun tarafından savunulan bir yorumcu anlama biçimidir) ve tarihsel materyalizmin (ki bununla da o, Marx ve Engels tarafından önerilen analiz biçimini anlamaktadır) "pejmürde tiranlığı"ndan kaçınılmış bir makrososyoloji örneği olarak tanımlar. O, kitabına, din üzerine sistematik bir çalışmanın amacının yalnızca fikirleri ve kurumları betimlemek değil, fakat bunların dinsel inancı nasıl sürekli kıldıklarını ya da yasakladıklarını belirlemek ve "araçları değiştiğinde inancın başına ne geldiğini bilmek" olduğunu öne sürerek başlar (2). Bu nedenle onun odak noktası din ve toplumsal yaşam arasındaki ilişki üzerinde olmaktan çok özellikle dinsel inançlar ve kurumlar üzerindedir.

Her iki ülkenin tarihi ve kültürü ile dinsel ifadelerinin "klasik biçimleri"ni (Fas'ta velilik ve Sufizm üzerine vurgusu ile ortaya çıkan murâbıtlığı *[maraboutism]* ve Endo-





nezya'da da "tiyatro devleti" kavramıyla Prijaji geleneğine ilişik olan aydınlanmacılığı) betimledikten sonra, Geertz son yüzyıl içinde yer almış olan dinsel değişmeleri betimlemeye ve açıklamaya girişir. Toplumsal değişmenin dört ana kuramına (dizinsel, tipolojik, dünya-kültürleşmeci ve evrimci) yönelik tatminsizliğini ifade eder ve dikkatlerin toplumsal değişmenin dizinlerine, aşamalarına, işaretlerine ya da eğilimlerine değil, fakat süreçlerine ve mekanizmalarına yöneltilmesi gerektiğini öne sürer. Bu nedenle, her iki ülkedeki klasik dinsel biçimlerin şimdi neden diğer düşünce akımları, özellikle de sekülarizm ve İslami kitabilik tarafından kuşatma altına alındığını anlamak için Geertz, birbiriyle ilişkili üç gelişmenin değerlendirmeye alınması gerektiğini öne sürer. Bunlardan ilki Batı hâkimiyetinin kurulması, bankaların, kara ve demiryollarının ve bir özel bölge ekonomisiyle, aslen ekonomik olan sömürgeciliğin etkisidir. İkinci olarak çatal şeklinde ikiye ayrılmış bir toplum çıkmasına neden olan bütünleşmiş ve aktivist bir ulus-devlet kristalleşmesi söz konusuydu. Ve son olarak, Batı'nın zorla girişine tepki olarak, skolastik ve legalist olan ve Kur'an ile hacca dönüşe vurgu yapan kitabi bir İslam formu gelişmiştir. Bu kitabi eğilim, yalnızca sömürgeci güçlere karşı değil, fakat aynı zamanda, özellikle Endonezya'da İslami olmaktan uzak "klasik" din biçimlerine karşı da yönelmiştir, diye yazar Geertz. İlginç olan, bu İslami fundamentalizmin yalnızca muhalif bir dinsel ideoloji ve isyankâr bir siyasal anlayış olmakla kalmayıp "kararlı bir modernizm" de içermesiydi. Geertz'in yazdığı gibi, "Daha iyi sıçramak amacıyla geriye doğru adım atmak, kültürel değişmede yerleşikleşmiş bir ilkedir; bizim Reform hareketimiz de aynı yolu izlemiştir" (1968: 69). Sonuçta her iki ülkede de bağımsızlığı izleyen dönemde klasik gelenekler kendilerini restore etmiş ve yeniden etkin biçimde ifadelendirmişler, ancak kitabilik de hâlâ etkin bir güç olarak

kalmaya devam etmiştir. Geertz bu ülkelerde zamanın iki önemli siyasal liderinin kişiliklerini inceler ve şu sonuca varır: "Sukarno ile birlikte tiyatro devleti Endonezya'ya geri döndü; dahası, V. Muhammed ile de murâbıt krallığı Fas'a geri döndü" (74).

Sonuç bölümünde Geertz, din incelemelerine iki karşıt yaklaşım olduğunu savunur. Bunlardan birincisi dinin anlamla ilgili olduğunu, deneyime birlik kazandırma ve "sağduyusal fikirlerin hissedilen yetersizliği"nin üstesinden gelme işlevleriyle ortaya çıktığını öne süren semantik ya da yorumsamacı yaklaşımdır. İslamı benimseme imkânını bulanlar için o ne (murâbıtlık, aydınlanmacılık, kitabilik) olursa olsun, diye yazar Geertz, "o [din], yaşamı düz akla daha az acılı, sağduyuya da daha az karşıt bir biçimde sunar" (101). Bu, onun, yazılarında ifadelendirdiği bir görüştür. Bununla birlikte, o, hem Endonezya hem de Fas'ta mevcut olan yaygın kuşkuculuğu kaydeder ve iki ülkede de din ile modern bilim arasındaki ilişkiyi tartışmaya açar (103-6). Geertz'in savunduğu diğer yaklaşım, karşılaştırmalı ve "bilimsel"dir; Geertz bunun, dinin görünürlük kazandığı geniş bir biçimler çeşitliliğini betimlemeyi, "bu biçimlere varlık kazandıran, onları değiştiren ya da tahrip eden güçlerin keşfedilmesini; ve onların günlük yaşamı sürdüren insanların davranışları üzerindeki ... etkisinin değerlendirilmesi"ni içerdiğini söyler (1968: 96).

Dine bir simge sistemi olarak yaptığı vurguyla ve dini içsel bir durum (bir "inanç") olarak görme eğilimiyle Geertz, dinsel inançları ve pratikleri üreten toplumsal güçleri hiçbir zaman tam olarak incelemeye tabi tutmamıştır. Geertz'in bakışı bütünüyle Alman idealist geleneğine yakındır.



## Yapısal Marksizm

1971 yılında bir öğrenci-antropolog adayıyken hocam benden işlevselciliğe alternatifler konulu bir ödev hazırlamamı istedi. Sonuç "Yapısal-İşlevselciliğe On Dört Alternatif" başlıklı bir çalışmaydı. Yapısalcılık ve yapısal Marksizmin yanı sıra, çalışma o zaman tartışılmak üzere öne çıkartılmış olan çok sayıda kuramsal stratejiyi gözden geçirmişti: Oyun kuramı ve jeneratif modeller; "simgesel" ve yorumsamacı anlamanın değişik biçimleri; kültürel ekoloji; kültürel materyalizm; şebeke ve transaksiyonel analiz ve "yeni" etnografi (etnobilim ve bilişsel antropoloji). Bunu burada anıyorum; çünkü son on yıl içinde kuramsal tartışmaları özde üç paradigmaya (işlevselcilik, yapısalcılık ve yapısal Marksizm) indirgeme yolunda bir eğilim vardı (Godelier 1977, Auge 1982); ya da eğer çalışma sosyolojik bir yönelime sahipse bir diğer klasik paradigma da (yorumsal sosyoloji) buna eklenmektedir (krş. Bleicher 1982, Rossi 1983). Her ne kadar bu ayrımların geçersiz ya da yararsız olduğu söylenemezse de, bunlar, çeşitli yaklaşımlar arasındaki karşıtlıkları gereksiz yere öne çıkartma eğiliminde, dolayısıyla da toplumsal düşüncenin sürekliliğini maskeleme/gizleme ve yalnızca belli kuramsal tarzların değil, bireysel olarak bilimcilerin kendilerinin karmaşıklıklarını da gözardı etme eğiliminde olmuşlardır. Marx'ı bir ekonomik determinist, Weber'i bir yorumcu sosyolog, Durkheim'i bir klasik işlevselci ve pozitivist ve Evans-Pritchard'ı da basitçe bir yorumsama incelemecisi olarak yorumlamak, görmüş olduğumuz üzere, onların çalışmalarının ayrıntılı kapsamını ve değerini ciddi biçimde küçültmektedir. O halde yakın dönem antropolojik çalışmaların Lévi-Strauss aracılığıyla işlevselcilikten yapısal Marksizme doğru bir çeşit diyalektik ilerleme içerdiğini düşünmek aldatıcı bir şeydir. Yapısal Marksizm antropolojik geleneğin içinde daha önce birinci

bölümde belirttiğim gibi, Marx'ın yazdıklarının yalnızca özel bir yorumunu temsil eden ve oldukça yakın zamanlarda ortaya çıkmış bir eğilimdir.

Yapısal Marksizm, hiç kuşkusuz 1960'larda Marx'ın yapısalcı bir yorumunu savunan bir dizi keskin ve eleştirel yazı kaleme alan Fransız Marksist filozof Louis Althusser'in yazılarıyla bağlantılıdır (1969, 1972). Althusser'in ilgisi asli olarak epistemolojik, yani Marx'ın olgunluk çalışması olan *Kapital*'in okumaları temelinde bilimsel bir tarih ve toplum kuramı önermekti. Althusser 1845-1846 yıllarında Marx'ın yazılarında bir "epistemolojik kopma" meydana geldiğini ve bunun da "insanın özü" temelinde değil, fakat tarihin öznesiz bir süreç olduğu düşüncesi temelinde kendisini gösteren radikal bir yeni tarih kavramlaştırması olduğunu öne sürdü. Erken dönem yazılarındaki ideolojik ve Hegelci imlemelere karşıt olarak Althusser, Marx'ın *Kapital*'de yeni ve özünde bilimsel bir tarih yaklaşımı formüle ettiğini öne sürdü. Bu yeni kuram, "yapısal nedensellik" düşüncesini içermekteydi ve üretim biçimi, üretim ilişkileri, toplumsal formasyon ve ideoloji gibi kavramlara işlerlik kazandırmaktaydı. Althusser'in formülasyonları çok ateşli tartışmalara ve eleştirel yorumlara ortam hazırladı (krş. Callinicos 1976, Clarke ve diğerleri 1980, Benton 1984); fakat onun çalışması yalnızca çok daha geniş bir çerçeveye oturan, [ve] yapısalcılık olarak bilinen düşünce akımının bir parçası durumundaydı. Çünkü Althusser'in felsefesi, yaptığı ampirizm eleştirisinde ve Sartre'ın Marksizminin hümanist, öznelci ve tarihsici vurgusunu reddinde Lévi-Strauss'unkiyle yakınlıklara sahiptir. On yılın sonuna doğru bu iki bilimcinin birleşik etkisi, Marksizm ile antropoloji arasındaki ilişkiye yönelik artan bir ilginin oluşmasına öncülük etti ve bir dizi Fransız Marksisti (Terray, Rey, Godelier ve Meillassoux) prekapitalist toplumları yapısal Marksist bir paradigma çerçevesinde yorumlama imkânlarını araştırmaya başladılar (Fransız Marksist antropolojisinin mükemmel bir tartışılması için bkz. Kahn ve Llobera 1981). Bu bilimcilerden yalnızca biri, Maurice Godelier, kendini dinsel ideoloji konusuna yönlendirdiği için, kanımca onun yazıları üzerinde odaklaşmamız yararlı olacaktır.





Godelier, hiç kuşkusuz Althusser'in yazılarından etkilenmişse de (çünkü Godelier "tuhaf güzergâhı"na filozof olarak başlamış ve Althusser'den daha genç -1934'te doğmuş- biridir) ilk yazılarından açık bir şekilde ortaya çıkan gerçek, onun çalışmasının kendi özgünlüğüne sahip olması ve Althusser'in sadece onun düşüncelerini öncelemesidir. Bununla birlikte, ilginçtir ki kuramları arasındaki yakın benzerliğe rağmen Godelier çalışmalarında Althusser'i ender olarak anmıştır. Godelier, 1958'de kafasını en fazla meşgûl eden iki soruyla bir araştırma programına başladığını öne sürer: Tarihin akışı içerisinde beliren ve yok olan "ekonomik sistemlerde *saklı* bir mantık var mıdır?" ve "bu sistemlerin akli biçimde anlaşılması için gerekli epistemolojik koşullar nelerdir?" Bu soruyu yanıtlamak için Godelier felsefeden ekonomiye yönelmiş ve 1965'te ekonomik antropoloji üzerine bir yazı yayımlayarak olumsuz bir şekilde "özel herhangi bir ekonomik aklilik" olmadığı sonucuna varmıştır (1972: 317). Bu yazıda o, ekonomik antropolojiye hem "biçimci" hem de "özcü" yaklaşımları eleştirerek, sonuçta "aklilik" düşüncesinin bizi yalnızca toplumsal yaşamın yapılarının temelini analiz etmeye zorunlu kıldığını öne sürer. Böylece, Lévi-Strauss'un rehberliği altında antoropolojiye dönmüş ve antropolog olarak çıraklığa başlayıp, geçişli tarımla geçinen izole bir topluluk olan Yeni Gine Baruyaları arasında alan çalışmasına (1967-9) soyunmuştur. O zamandan beri Godelier, bir dizi önemli ve çığır açıcı yazıyla (1972-1977) sosyal bilim için en yaşamsal paradigma olarak öngördüğü şeyin doğasını ve çerçevesini ortaya sermektedir. Bu, esasen Marksizmin yapısal bir

okumasından ibarettir. Önerdiği toplumsal kuramın bazı anahtar özelliklerini kısaca özetlemeye çalışayım.

Godelier, temel bir öncül olarak ampirist-olmayan bir başlangıç noktasını güçlü bir biçimde savunma yolunda Lévi-Strauss'u izler. İyi bilinen bir yazısında (1972) hem Marx'ın hem de Lévi-Strauss'un ortak bir epistemolojiyi paylaştıklarını ileri sürer; bu bilimciler için, diye yazar, "bir yapı doğrudan görülebilir ve böylece doğrudan gözlemlenebilir bir yapı değil, insanlar arasındaki görülebilir ilişkilerin ötesinde var olan ve işleviyle sistemin temel mantığını oluşturan bir gerçeklik düzeyidir" (1972: xix).

Godelier bilimin hareket noktası olarak bireyi, onun dünya ve diğer insanlar hakkındaki "doğrudan/içsel" deneyimini alamayacağını söyler. Hatta bilimsel düşüncenin ve Marx'ın "görüntüler"i (bir topluluğun kolektif temsilleri) bir "başlangıç noktası" olarak almamakla kalmayıp, "onları gözardı etmeleri"nin gerektiğini ifade eder (1977: 3).

Bu son derece yanlıştır. Hakkında bir şeyler keşfedeceği dünyayı "gözardı" eden bir bilimsel araştırıcı hayal edebiliyor musunuz? Bilim her zaman ampirik gerçeklikle işe başlar, bu gerçekliği basitçe "verili" olarak almaz. Bu öneride yeni ya da şaşırtıcı olan hiçbir şey yoktur: Bu tamamen bilimin başlangıç noktasıdır ve 19. yüzyılın başında Hegel tarafından önerilmiştir. Fakat antropolojik kuram bağlamında bu önemlidir, çünkü (Lévi-Strauss'un da eleştirdiği) Radcliffe-Brown'un işlevselciliği, toplumsal ilişkileri basitçe tümevarımsal genellemeler yoluyla anlaşılabilecek verili bir gerçeklik olarak almaktaydı. Godelier bunun işlevselciliğin köklü bir kuramsal zaafı olduğunu, çünkü yapıyı görülüp-izlenebilir toplumsal ilişkilerle kaynaştırarak bu olguların yeterli bir şekilde açıklanmasını engellediğini ileri sürer. Fakat aynı zamanda hem Marx'ın hem de Lévi-Strauss'un "yapılar"ı gerçekliğin bir parçası olarak,





insan zihninden bağımsız olarak var gören materyalist bir hareket noktasını benimsediklerini de vurgular. Leach'in (tabu üzerine makalesinde ifade edildiği şekilde) yapıyı, gerçekliğin akışında aklın meydana getirdiği ideal bir düzen şeklinde düşünmesinin idealist olduğunu öne sürer ve Lévi-Strauss'un çalışması hakkındaki eleştirilerinde onun özde bir realist olduğunu vurgulayan Maybury-Lewis'e, Lévi-Strauss'un verdiği karşılıktan alıntı yapar: "Moleküler yapının en kesin kanıtı bizi gerçek molekülleri görecek güce kavuşturan elektron mikroskobu tarafından sağlanır. ... Yapısal analizin somut toplumsal ilişkiler hakkındaki algıyı değiştireceğini beklemek boştur. O, yalnızca onları daha iyi açıklayabilir" (Lévi-Strauss 1973: 80).

Böylece Godelier, Marx ve Lévi-Strauss'un bilimin materyalist ve determinist olması gerektiği ve bilimsel anlamanın özde toplumsal sistemin görülebilir işleyişinin arkasında saklı içsel yapıyı keşfetmeyi amaçladığı şeklinde ortak bir iddiayı paylaştıklarını ileri sürer. Godelier, Marx'ın kapitalizm analizinin özde yapısal ya da en azından ampirist olmayan bir yöntem izlediğini ileri sürer. Fakat Godelier, her iki bilimci arasındaki önemli farklılığa şu şekilde yazarak dolaylı yoldan dikkat çeker; Marx'ın hem yapısalcılığa hem de işlevselciliğe kendini karşıt konumlandıran düşüncesinin radikal özgünlüğü, Marksizmin, "toplumların ve onların tarihlerinin işleyişinin temel mantığını bize sunan bu içsel ilişkinin, son tahlilde onların maddi temellerinin üretim ve yeniden üretim koşulları ya da Marx'ın kendi terminolojisiyle konuşmak gerekirse, onların üretim biçimi tarafından belirlendiği varsayımı"dır (1972: xxviii).

Önemli olan nokta, kuşkusuz, Marx için içsel yapının değişmez bir yapı değil, fakat "varoluşun maddi koşulları" olmasıdır ve bu koşullar "son noktada" bir belirleyen olmaktan çok "ilk noktada" belirleyendir; çünkü Marx, bu

koşulların toplumsal yapının temeli olduğunu ve insan bilincini öncelediklerini varsaymıştır. Dahası bu "gerçeklik", sürekli değişen bir süreç olup, yapı ve mantık gibi terimler bunun gözlerden saklanmasına yol açabilir. Birinci bölümde işaret ettiğim gibi, Marx'ın analizini nedensel-mekanist bir çerçeveye yerleştirme eğilimi oldukça aldatıcıdır ve altyapıların belirleyen olma dereceleri hakkında oldukça güç sorunlar yaratır.

Bundan pek çok ilginç nokta çıkar. Bunlardan biri, "üretim biçimi"ni "bir toplumsal sistemin altında yatan mantık" olarak almakla Godelıer'nin kültürel yaşamı teknolojiye ya da biyolojik uyarlanmaya atıfla açıklamaya girişen tüm "indirgeyici" materyalizm biçimlerine kararlı bir şekilde karşı savlarla ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda anılanlardan biri, örneğin hayvanlarla ilişkili yiyecek tabularının kültürel anlam ve önemini hayvanların yararlılığına referansla açıklamaya girişen Marvin Harris'in (1978: 143-70) yeni-işlevselciliğidir (fakat Yeni Gine Tsembagaları arasında çevresel ilişkilerin ritüel düzenlenimi üzerine Rappaport'un ilginç analiziyle krş.). Godelier tüm toplumsal ilişkileri, kendileri biyolojik uyarlanmaya indirgenen ekonomik ilişkilerle bağlantılı yan ürünler statüsüne indirgeyen böylesi bir vulger materyalizme eleştirel bakar (1977: 42).

İkinci olarak Godelier, her ne kadar "yapıları, onların kökenini ya da evrimini unutmaksızın yetkince açıklamayı amaçlayan bir bilim"i savunur (1972) ve bu bilimi yalnızca işlevselci ampirizmden değil, fakat "tarih karşısında yapısalcılığın umarsızlığından" kurtarmayı önerirse de, onun yaklaşımı, Althusser ve Lévi-Strauss'unki gibi, kültürel anlama içinde tarihsel anlamaya ikincil bir rol verir. Programlanmış ifadelerinde Godelier, kültürün Marx, Weber ve Evans-Pritchard ya da Wolf, Worsley ve Wallerstein gibi çağdaş Marksistler tarafından önerilen tarihsel sosyoloji





türünden olmayan yapısalcı bir yorumunu savunur. Tarih ve antropolojiyi (bunun yanı sıra ekonomi, sosyoloji ve siyaset bilimini de) tam anlamıyla bütüncül bir sosyal bilim yaratmak için birleştirme arayışı takdire değerdir; ancak bu tarihsel anlamayı hiçe sayma pahasına yapılır. Althusser gibi o da bir inceleme nesnesi olarak tarihi, bir anlama biçimi olarak tarihle kaynaştırır. Böylece bir Marksist için "tarih"in açıklayıcı bir kategori olmadığını yazar; tarih açıklanması gereken bir kategoridir ve o şöyle devam eder,

> Tarihsel materyalizm bir diğer tarih "model"i değildir. Asli olarak o, bir toplum kuramı, toplumun iç düzeylerinin ifadelendirilmesiyle bu düzeylerin herbirinin hiyerarşik nedenselliği hakkında bir hipotezdir. Ve bu nedensellik ile ifadelendirmenin tiplerini ve mekanizmalarını keşfedecek güçte olduğu zaman, Marksizm, tarihsel bilimin doğru aracı olma hususundaki yeteneğini göstermiş olacaktır (1977: 49).

Fakat Marx, kapitalizmin yapısı ve işleyişi kadar onun doğuşu ve evrimiyle de ilgilenmiştir ve onun "yapılara öncelik verdiği"ni ya da "bir yapının içsel işleyişi"ni incelemenin o yapının doğuşu ve evrimini analiz etmeye ön gelmesi gerektiğini ima etmek oldukça aldatıcıdır. *Kapital*'de antropoloji ile tarih birleştirilir. Tüm toplumların tarihin içinde ve değişmekte olduklarının herkesçe bilinen bir doğruyu tekrar etmek olduğunu öne sürmek, hiçbir şekilde bu gerçeği inkâr etmek için bir neden değildir; çünkü toplumsal analiz bir sistemin nasıl işlediğini anlamak kadar yapısal değişmeleri de anlamakla ilgilidir. Marx'ın doğrusal toplumsal evrim kavramlaştırmasına sahip olup olmadığı hayli tartışmalıdır; fakat onun sadece toplumsal sistemlerin işleyişini değil, toplumsal dönüşümleri de anlamaya çalışan evrimci bir düşünür olduğu tartışmasızdır. E. P.

Thompson'un, Althusser'in yapısal Marksizmi üzerine hayli kaba olmakla birlikte önemli de olan eleştirisinde ileri sürdüğü gibi, Marx hem süreç hem de yapı ile uğraştı ve sürekli olarak da tarihsel analizin nesnelliğini güçlü biçimde savundu (1978: 217). Aynı türden eleştiriler, ampirik analizlerinde yapısal Marksizmin sözcük dağarcığını bir kenara bıraksa da, analiz tarzı bakımından tarihsel ve özcü olmaktan çok işlevsel ve mekanik olan Godelier'ye de yöneltilebilir. Kahn ve Llobera'nın öne sürdükleri üzere, Godelier ya eşzamanlı yapısal Marksist çalışmalar üzerinde odaklaşır ya da geleneksel büyük evrimci şemaları kullanır; "Gerçek [ve] somut tarihten her zaman kaçınılır ya da ertelenir" (1981: 316).

Üçüncü olarak, Godelier, kendini klasik işlevselcilikten uzaklaştırmak için, bu analiz biçiminin sınırlılıklarının, bir yapının içindeki ya da yapılar arasındaki çelişkilerin varlığını inkâr etmesi, dolayısıyla da evrimsel değişmenin nedenlerini anlamak için toplumsal sistemin ötesinde bir yerlere bakmak zorunda kalması olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte "karşıtların birliği" şekhnde bilinen ilkenin biri bilimsel (Marx ve Godelier), diğeri ise bilimsellikdışı ve idealist (Hegel) iki çeşidi olduğu önermesi, kanımca Hegel ve Marx arasındaki ilişkinin yanlış bir okunmasıdır (ki bu ilişki birinci bölümde tartışılmıştır).

Godelier'nin toplumsal kuramı, "düzeyler" arasındaki "yapısal" ilişkiler düşüncesi temelinde ortaya çıkar. Sözü edilen bu düzeyler (ki bunlarla o, işlevselci antropologlar tarafından tanınmış olan -ekonomi, siyaset, akrabalık, din gibi- kurumsal düzenlilikleri kastetmekte gibidir) diye yazar,

> bir ve aynı toplumsal sürecin bir eklem boyutunu işaret ederler ve tüm toplumu bir araya getiren toplumsal yapılar arasında, bu eklemlenmenin ya da yapının ya da düzenin





> eşsiz ve karmaşık mantığıyla ilişkilidirler. ... Dolayısıyla "nedensellik" ilişkisiyle biz, bir önceliklilik düzeni, kronolojik değil, fakat yapısal bir bağlantı düzeni, hepsi de aynı anda bir toplumun var olması için gerekli, ancak eşit olmayan önem derecelerine sahip hiyerarşik bir işlevler düzenini kastediyoruz (1982: 241).

Godelier'nin yapısal çelişkilerden söz etmesi ve üretim biçimine nedensel öncelik vermede Marx'ı izlemesi gerçeği dışında, bu Parsonsçı işlevselciliği anıştırmaktadır. Fakat Godelier (Radcliffe-Brown'ın tarzında ampirik bir kavram olarak kullanılan) yapı ile işlev arasında basit bir ilişki olmadığını da vurgular. Böylece, bazı ilginç analizlerde bir yapının çok işlevli olabileceğini, böylece örneğin dinin (İnkalarda olduğu gibi) üretimin örgütlenmesine hizmet edebileceğini ve akrabalığın hem altyapı düzeyinde hem de ideoloji düzeyinde işlevler yerine getirebileceğini öne sürer (bkz. Bloch 1975 ve 1983: 165-7). Marx'ın farkh toplumlarda farklı kültürel kurumların hâkim olabileceği (kabile toplumlarında akrabalık, Yunan kent devletlerinde siyaset, ortaçağ Avrupa'sında din) şeklindeki önerisini izleyerek, Godelier bu yapılara böylesi öncelikli hâkimiyeti verenin, onların basitçe bütünleştirici ya da çok işlevli olmaları değil, fakat onların "üretim ilişkilerinin işlevini üstlenmeleri" olduğunu söyler (1977: 36). Böylesi soyut formülasyonlar, kanımca oldukça sorgulanabilir durumdadır; dinin ya da ekonominin ya da akrabalığın üretimi örgütleme işlevine sahip olabileceği gerçeği, bunları daha az ideolojik yapmaz. Godelier'nin yaklaşımının bir diğer sınırlılığı, onun yalnızca bu yapısal düzeyleri evrensel kategoriler olarak alması (böylece de etnosentrizm suçlamasına açık hale gelmesi -Godelier'nin "üretimci" ve işlevselci söylemi için krş. Baudrillard 1975: 70-81-) değil, Douglas gibi, toplumu ya da toplumsal sistem kavramını temel ana-

liz birimi olarak alan geleneksel Durkheimci yaklaşımı büyük ölçüde izlemesidir (krş. Kahn ve Llobera 1981: 298).

Bu yapısal Marksist yaklaşımın ışığında, Godelier'nin dini "ideolojik" bir sistem olarak yorumlamada Marx'ı izlemesi şaşırtıcı değildir. Onun (biri genel, diğeri ampirik) iki tartışmasını burada özetlemek yerinde olacaktır.

"Meta fetişizmi" kavramının büyük ölçüde Marx'ın düşüncesinin nedensel bir yan-ürünü olduğunu ifade eden Godelier, bununla birlikte, Marx'm ideoloji kuramını özlü bir şekilde tartışıp, toplumsal ilişkiler ile ekonomik kategorilerin temeldeki üretim ilişkilerini gizleyen "düşlemsel" bir karaktere sahip olduğunu, artıdeğere el konulmasını gizleyen "meta" formları olduklarını gösterir (1977: 169-71). Godelier haklı olarak, Marx'a göre dinin prekapitalist toplumlarda benzer bir işlevi yerine getirdiğini öne sürer ve Engels'in "din tümüyle insanların gündelik yaşamlarını denetleyen dış güçlerin insan zihnindeki düşsel yansımasından başka bir şey değildir" şeklindeki ifadesini aktarır. Bu, Godelier'yi daha önceki Victoria dönemi antropologları tarafından da ortaya atılana benzer önemli bir soruyu sormaya yöneltir: Mito-dinsel düşüncenin doğası nedir? Marx ve Engels'in bu soruya modern antropologlar tarafından önerilene benzer bir yanıt verdiklerini öne sürer ve kendi de bu doğrultuda bir akıl yürütmede bulunur. Şu görüşleri sıralar:

1) "İlkel" (yani mito-dinsel) düşünce özde andırımsal düşünce, kendini eğretilemede ve düzdeğişmecede ifade eden bir mantıktır. Böylece insanlar, doğal dünyayı insan dünyasına benzer olarak resmederler ve görünmez güçler ile doğanın gerçekliklerini "özneler" olarak temsil ederler, yani onları bilinçle yüklü varlıklar olarak alırlar.

2) Dünyanın bu "hayali" temsilleri nesnel, bağımsız bir varlığa sahip olarak değerlendirilir.





3) Din kendiliğinden hem kuramsal bir biçim içinde (tasarım-dünyanın açıklanması), hem de pratik bir biçim içinde (büyü ve ritüel, gerçek üzerinde bir etki) vardır. Dinsel düşünce, itkisini (her ne kadar yanılsamalı bir biçimde de olsa) gerçekliği bilme arzusundan alır ve büyü de dünyayı (düşsel bir şekilde) değiştirmek isteyen yollardan biridir.

4) Din yazısız toplumlarda hâkim ideoloji biçimidir. Felsefi düşünce İyonya'da İÖ 6. yüzyılda doğmuş yeni bir spekülatif düşünce biçimidir ve dinsel düşünce ile bilim gibi aynı insani ihtiyaçlara yanıt vermiştir: Dünyayı açıklamak ve olgularla ilişkili nedenleri ve bağlantıları keşfetmek.

5) Mitoslardaki hayali akrabalık ilişkilerinin önemi, kökenini ne düşüncenin "saf ilkeleri"nde ne de doğadaki "modeller"de, fakat toplumsal ilişkilerde ve akrabalık ilişkilerinin yazısız topluluklarda hâkim olması gerçeğinde bulur.

6) Dolayısıyla Godelier, özetle, dinin ortaya çıkışını iki kaynağa bağlar: İnsanların birbirleriyle ve doğayla kurdukları spesifik nitelikte bir tarihsel ilişkinin bilinç içindeki etkisi ve benzetimsel düşüncenin kendisinin, onun temsilleri üzerindeki etkisi.

Her ne kadar Godelier özetlediğim yazılarda (1977: 176-85, 204-20) Marx, Engels ve Lévi-Strauss'un yazılarından açık bir şekilde beslenmişse de bu gibi düşünceler görmüş olduğumuz üzere daha önceki pek çok bilimci/düşünürün; Feuerbach, Tylor, Comte, Frazer ve Van Gennep'in yazılarında da yansıma bulmuştur. Özde bunlar uzun zaman önce Durkheim ve Freud tarafından sorgulanmış ve meydan okunmuş olan dinin enetelektüalist yorumunu temsil etmektedirler. Marksist bir bilimcinin "din"in kökenini açıklamaya çalışmakla meşgûl olması aykırı bir şeydir, ancak onun geç-Victoria dönemi antropologlarının-

kine benzer ifadelerle ortaya çıkması fazla şaşırtıcı değildir.

Godelier'nin Mbuti dini üzerine tartışması daha önemli ve dikkate değerdir. Mbutiler arasında dinsel pratikler bir orman kültü biçimini alır, ki Zaire'nin bu avcı-toplayıcıları tarafından orman, onları koruyan ve yaşamın tüm gereksinimlerini onlara sağlayan canlı, kutsal bir varlık olarak görülür. Mbutiler "ormanı kişileştirirler" ve Colin Turnbull'un kaydettiği gibi, "ekonomik yeterliliğin sürekli bir belirlilik arz etmesi, yaşamlarında genelde bir krizin olmaması, tüm bunlar Mbutileri *Pepo* (yaşam) kaynağı olarak değerlendirilen ormanın ... kerim [cömert] olduğu inancına yöneltir" (1965: 254). İki ana ritüel, kızların ergenlik ritüeli olan *Elima* ile saygın bir yetişkin için gerçekleştirilen cenaze töreni olan *Molimo*'dur, ancak bereketsiz geçen av ya da hastalık nedenleriyle de küçük çapta bir *Molimo* gerçekleştirilebilir. Ölüm, ormanın uyumasıyla ilişkilendirilir ve bu nedenle ormanı "uyandırma" ihtiyacı hissedilir. Bir ay kadar süren *Molimo* festivali idealde bütünüyle şarkılar söyleyerek ve dans ederek geçen bir eğlence zamanıdır ve topluluk, her günü avla geçirir. Ava gitmeyi ya da şarkı söylemeyi reddetme topluluğun yaşamsal işbirliğini bozma olarak düşünülür. Godelier ormanın Mbutiler açısından üretim biçimi koşullarının ve toplumlarının tersine dönmüş, mitik bir tarzda temsil edildiği bir "ideolojik örnek" yerini tuttuğunu ileri sürer. "Avı yakalayan avcılar değil", onu sağlayan "ormandır". Orman, Mbuti toplumunun yeniden üretimi için gerekli malzeme ve toplumsal koşulların bütününü temsil eder. Burada Durkheim'in işlevselciliğinin akisleri vardır, ancak Godelier, *Molimo* töreni sırasında "üretim sürecinin bir yoğunlaşması" olduğunu öne sürme noktasına kadar varır. Bu nedenle o, aynı zamanda grubun işbirliğini yoğunlaştıran ve yücelten simgesel bir emek biçimidir. Böylece, Godelier'nin vardığı sonuç, dinsel bir törenin bazı idealistlerin ileri sürdüğü gibi maddi kültürle hiçbir ilişkisi olmamak bir yana, hem maddi hem de siyasal bir işleve sahip olduğu şeklindedir. Mbuti eşitlikçi bir topluluktur; ancak Godelier, biz bu emek yoğunlaşması içinde, koşullar el verdiğinde neden belli insanların ya da grupların ortak iyiyi kendilerinde kişileştirdiklerini ya da dünyayı denetlediği sanılan doğaüstü güçlere ayrıcalıklı bir şekilde erişme imkânına sahip olduklarını anlayabiliriz tarzında bir önermede bulunmaktadır. Şiddet içermeyen bir hâkimiyet olarak başlayan şey, ideolojik baskı ve ekonomik sömürüye doğru genişleyebilir (1977: 9-10, 51-61).





Godelier esasen din üzerine yeni bir Marksist kuram önermekle meşgûl olup, temel önerisi din ile belli bir toplumun simgesel sistemleri ve üretim biçimi arasındaki ilişkinin araştırılmasının gerektiğidir. Fakat bu ilişki ideolojik olarak kavrandığı için, acaba bu, Godelier'nin ifade eder göründüğü şekilde, dinin evrensel bir siyasal işleve sahip olduğu sonucuna mı varmaktadır? Ya da eğer simgesel sistemler daha spesifik olarak grup çıkarlarını meşrulaştırmaya hizmet eden "tahakküm araçları" olarak görülmekteler-se (ki bu bakış spesifik olarak Marksist değildir), bu analiz biçimi sınıf mücadelesi ve bir devlet aygıtı tarafından karakterize edilen toplumlara daha yararli bir biçimde uygulanabilir mi? (krş. Feuchtwang 1975, Bourdieu 1979). Godelier'nin yanıtı olumsuzmuş gibi görünmektedir.

Bütün olarak bakıldığında Godelier, din antropolojisi yolunda çok fazla bir şey (Geertz, Turner ve Douglas'la karşılaştırıldığında hiçbir şey) önermemekte gibidir. Bununla birlikte Marx'ın materyalizmini sosyal bilimlerde eleştirel çalışma için epistemolojik bir ufuk olarak benimsemiş olan Godelier'in yazıları önemli ve takdire değerdir. O, bir ileri adım önermektedir oysaki yorumsamacı ve

simgesel antropoloji yalnızca çıkmaz sokaklarla ilgilenmeye yöneltmektedir. O halde üzücü olan, onun, çalışmasına Marx'ın düşüncesinin diyalektik, tarihsel ve hümanist boyutunu (çalışmamıza başlangıç yaptığımız Hegel'den çıkan boyut) eklemlemekte başarısız olmasıdır.



# Daha Geniş Bir Okuma İçin Seçilmiş Monografiler



Aberle, D. F., *The Peyote Religion among the Navaho* [Navaholar da Peyote Dini]. Chicago Üniversitesi Yayınları. New Mexico'da yaşayan Navaho Yerlileri arasında görülen Peyote kültünün tüm boyutlarını kapsamına alan önemli bir inceleme, 1966.

Ahern, E. M., *Chinese Ritual and Politics* [Çin Ritüeli ve Siyaset]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Tanrılara yönelik popüler Çin ritüel davranışlarını Tayvan'da gerçekleştirilmiş bir alan çalışması temelinde inceleyen ilginç bir inceleme. Yazar ritüel iletişimlerin siyasal ilişki ve diyaloglar için metafor olduğunu ileri sürmektedir, 1981.

Ahmed, A. S., *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology* [Pathanlarda Milenyum ve Karizma: Eleştirel Bir Sosyal Antropoloji Denemesi]. Londra: Routledge and Kegan Paul. Kuzeybatı Pakistan'ın Swat Pathanları üzerine kuramsal bir değerlendirme. Büyük ölçüde Barth tarafından daha önce yapılmış ve Swat siyasetini açıklama yolunda bir denge modeli ile oyun kuramının uyarlandığı incelemenin eleştirisine adanmıştır, 1976.

Appadurai, A., *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case* [Sömürge Yönetimi Sırasında İbadet ve Çatışma: Güney Hindistan'dan Bir Örnek]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Ge-

ertz ve Turner'in açıklama ve anlama çerçevelerini kullanarak Appadurai, ikiyüz yıldan daha uzun süredir varolan bir Güney Hindistan tapınağı üzerine önemli bir etnotarihsel analiz önermektedir. İnceleme tapınağın kültürel sistemini ve tapınak ile sömürge devleti arasında 18. yüzyıldan günümüze değin değişen siyasal ilişkileri ortaya sermektedir, 1981.

Babb, L. A., *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India* [İlahi Hiyerarşi: Orta Hindistan'da Popüler Hinduizm]. New York: Columbia Üniversitesi Yayınları. Brahman geleneği üzerinde odaklaşan çalışma, Hindu ritüellerinin, özellikle de yaşam-döngüsü ritüelleri ile saflık ve pislik kavramlarının yapısal analizini önerir. Hinduizm üzerine ilginç veri zenginliğine sahiptir, 1975.

Barley, N., *Symbolic Structures: An Exploration of the Culture of the Dowayos* [Sembolik Yapılar: Dowayo Kültürü Üzerine Bir İnceleme]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Kitapta sembolizm üzerine bir deneme, Kuzey Kamerun'da yaşayan Dowayo'ların ritüelleri ile sembolizminin ayrıntılı bir analiziyle birlikte yer almaktadır, 1983.

Barnes, R. H., *Kedang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People* [Kedang: Bir Doğu Endonezya Halkının Kolektif Düşüncesi Üzerine İnceleme]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Bütünüyle Kedang'ın kolektif düşüncesi üzerinde odaklaşan Barnes, onların mitoslarının, toplumsal yapısının, dinsel inançlarının ve ritüellerinin incelemesi yoluyla ortak-birleştirici bir metafiziğin mevcudiyetini ortaya serer. Oldukça yoğun, ama aynı zamanda ilginç bir etnografya, 1974.

Barret, L., *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica* [Rastafaryanlar: Jamaika'nın Hasır Saçlıları]. Kingston: Sangsters Hienemann. Bu çağdaş sosyodinsel hareket üzerine yararlı ve rahat okunabilir bir çalışma. Barrett hareketin tarihinin, inançlarının, ritüellerinin ve sembolizminin iyi bir değerlendirmesini verir, 1977.

Bartels, L., *Oromo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia: An Attempt to Understand* [Oromo Dini: Etyopya'daki Batı Oromo'larının Mitos ve Ritleri: Bir Anlama Girişimi]. Berlin: Dietrich Reimer. Etyopya'nın Wallaga eyaletindeki Oromoların geleneksel dini üzerine sempatik bir yaklaşımla, iyi kaleme alınmış bir çalışma, 1983.





Bastide, R., *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* [Brezilya'nın Afrika Dinleri: Medeniyetlerin Birbirine Nüfuzunun Sosyolojisine Doğru]. Baltimore: John Hopkins Üniversitesi Yayınları. Yaklaşık iki yıllık bir araştırma temelinde Brezilya'nın Afro-Amerikan dinsel kültlerinin geniş çaplı bir sentezi ve sosyolojik yorumu. Bastide bu kültleri anlamak için dinamik bir çerçeve geliştirmeye girişir. Etkileyici bir çalışma, 1978.

Bastien, J. W., *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu* [Akbabanın Dağı: Bir And Dağları Topluluğunda Metafor ve Ritüel]. New York: West. Bolivya tepeliklerinde yaşayan Qullahuaya topluluğundaki ritüeller üzerine etnografik bir değerlendirme. Bastien çok temel bir sembolik örüntünün varlığını işaret eder ki bu, dağ eteklerinde konumlanmış bulunan çeşitli köyleri birbirine bağlayan bir dağ/vücut metaforudur, 1978.

Bateson, G., *Naven*. Stanford Üniversitesi Yayınları. Papua Yeni Gine'nin Iatmul topluluğunun Naven töreni üzerine klasik bir çalışma. Bateson töreni kültürel bağlamının içine yerleştirerek onu topluluğun yapısı ve *ethos*'u ile ilişkilendirir, 1936.

Bellah, R. N., *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* [Tokugawa Dini: Endüstrileşme-Öncesi Japonya'nın Değerleri]. New York: Free Press. Japonya'nın siyasal ve ekonomik gelişiminde dinsel etkenlerin önemi üzerine değerli bir inceleme. Belleh, Weberci bir çerçeve kullanarak feodal Tokugawa dönemini inceler, 1957.

Berglund, Axel-Ivar., *Zulu Thought-Patterns and Symbolism* [Zulu Düşünce Kalıpları ve Sembolizmi] . Londra: C. Hurst. Zululand'de çalışan İsveçli misyonerlerden olan Berglund, bir antropolog olduğu kadar bir misyoner ve dinbilimcidir. Çalışma oniki yıllık bir araştırmanın sonucudur ve Zulu dininin zengin ve ayrıntılı bir analizidir. Zuluların ilahi varlıklar ve ruhlarla ilgili kavramlaştırmaları ile kurban, erinlik, büyü ve sağaltma gibi çeşitli ritüellerini ayrıntılı olarak tartışır. Berglund onların gizli sembolizmi ile bu sembolizmin altında yatan mantık ve anlamı ortaya serer, 1976.

Berndt, R., *Australian Aboriginal Religion* [Avustralya Yerlilerinin Dini]. Leiden: E. J. Brill. Avustralya yerlilerinin dininin dört kültürel alana ayrılmış olarak kapsamlı bir değerlendirmesi. Zengin bir etnografik malzemeyi oldukça yararlı bir şekilde özetler ve geniş bir kaynakça içerir. Yararlı bir giriş metni, 1974.

Beyer, S., *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet* [Tara Kültü: Tibet'te Büyü ve Ritüel]. Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Hamachal Pradesh'te Beyer'in bir yıldan daha uzun bir zaman harcadığı Tibetli sığınmacıların manastır topluluğundan sağlanan veriler temelinde, bu çalışma, tanrıça Tara kültü üzerinde odaklaşır. Beyer ayrıntılı bir biçimde Drugpa Manastırı'nın örgütlenmesini ayrıntılı bir şekilde betimler ve Tibet dinsel pratiklerinin iyi bir betimlemesi ile analizini yapar, 1973.

Bjerke, S., *Religion and Misfortune: The Bacwezi Complex and the Other Spirit Cults of the Zinza of Northwestern Tanzania* [Din ve Talihsizlik: Bacwezi Kompleksi ve Kuzeybatı Tanzanya'nın Zinzaları'nın Diğer Ruh Kültleri]. Oslo: Universitets Forlaget. Göllerarası bölgenin diğer Bantu kabileleri arasında da iyi bilinen bir olgu olan Bacwezi Karmaşası üzerinde asli olarak odaklaşan ve yaptığı analizi bir yıllık (1966-7) yoğun alan araştırmasına dayandıran Bjerke, Afrika dini üzerine ilginç bir çalışma sunar. Zinzalar arasında mevcut bu ruh kültünün büyüyen öneminin geçtiğimiz yüzyıl içerisinde kurulan sömürge yönetimi ve hızlı toplumsal değişmelerle ilişkili olduğunu ileri sürer, 1981.

Buxton, J., *Religion and Healing in Mandari* [Mandari'de Din ve Sağaltma]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Güney Sudan'ın kurak bölgelerinde yaşayan küçük bir grup Nilotik halk üzerine güzel bir etnografik çalışma. Aslen 1952-53 yıllarında yapılmış bir alan araştırmasına dayanan inceleme Mandari dini ve kozmolojisi ile onların tıbbi-dinsel pratiklerinin incelikli bir değerlendirmesini verir. Yazar düşey sembolizmin ve renk sembolizminin temel önemine işaret eder, 1973.

Calley, M. J. C., *God's People: West Indian Pentecostal Sects in England* [Tanrı'nın İnsanları: İngiltere'deki Batı Hint Pentecostal Mezhepleri]. Oxford Üniversitesi Yayınları. İki yıllık yoğun bir çalışmaya dayanan kitap, Pentecostal mezhepler üzerine, mezhep oluşumunun dinamikleri ile toplu ritüellerin tartışmasının da yapıldığı yararlı bir başlangıç denemesidir, 1965.

Carrithers, M., *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study* [Sri Lanka'nın Orman Keşişleri: Antropolojik ve Tarihsel Bir İnceleme]. Oxford Üniversitesi Yayınları. 1972-75 yılları arasında gerçekleştirilmiş bir alan çalışması temelinde Carrithers Sri Lanka'nın ormanda yaşayan keşişleri üzerine nefis bir değerlendirme yapar. Çalışma bu münzevi keşişlerin yaşamı üzerine zengin bir biyografik malzeme içerir, 1983.

Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* [Milenyum'um İzinde: Orta Çağlar'ın Devrimci Milenaryanları ve Mistik Anarşistleri]. Londra: Secker & Warburg. Batı Avrupa'da 12. ve 16. yüzyıllar arasındaki milenaryan [binyılcı] hareketler üzerine akademik ve önemli bir çalışma, 1957.

Cohn, N., *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt* [Avrupa'nın İç Şeytanları: Büyük Cadı Avı'ndan Esinlenmiş Bir Araştırma]. Londra: Heinemann. Avrupa cadı inançları ile 16. ve 17. yüzyılların "cadı avı" üzerine rahatlıkla okunabilir bir değerlendirme ve yorum, 1975.

Crapanzano, V., *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* [Hamadsha: Fas Etnopsikiyatrisi Üzerine Bir İnceleme]. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Fast'taki Hamadsha dinsel tarikatının kapsamlı ve derinlikli bir incelemesi. Tarikat asli olarak özellikle Meknes'deki şehirli alt sınıflarla ilişkilenir. Başlangıcını 17. yüzyıl sonunun iki Müslüman evliyasına kadar geriye götüren tarikat, kafada kesikler açma ve diğer türden kendini hırpalayıcı kült ritüelleri ile ünlüdür. Crapanzano kültle ilişkilenen terapi biçimleri üzerine iyi bir değerlendirme sunar, 1981.

Das, V., *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual* [Yapı ve Biliş: Hindu Kast ve Ritüelinin Boyutları]. Oxford Üniversitesi Yayınları. İki Sanskrit metni, Dharmaranya Purana ile Grihya Sutra üzerine monografik bir inceleme. Bu çalışmada Das, Hindu kast ve ritüel kuramları üzerine bir yorum getirir. Yaklaşım itibarıyla aslen yapısalcı olup Brahman, King ve Sanyasi kategorileri ile onların Jati sistemine ilişkilerinin bir analizini sunar. Çalışma aynı zamanda kirlilik ve kurban üzerine de yararlı bir tartışmayı içermektedir, 1977.

Deren, M., *The Voodoo Gods* [Voodoo Tanrıları]. Londra: Granada. 1953'te yayımlanmış Kutsal Binici adlı çalışmanın yeni baskısı olan kitap, Haiti'nin folk dini üzerine hem antropolog hem de kült katılımcısı olan biri tarafından yapılmış açık-seçik bir değerlendirmedir, 1975.

Droogers, A., *The Dangerous Journey: Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaire* [Tehlikeli Yolculuk: Kisangani (Zaire) Wagenia'ları arasında Erkek Çocukların Erin-

lik Törenlerinin Sembolik Boyutları]. Lahey: Mouton. Zaire Wangenia'ları arasında erkek çocukların erinlik törenlerinin mükemmel bir etnografik betimlemesi. Kuramsal önemi sınırlı olmakla birlikte Droogers Turner'in ritüel sembolizm üzerine yaklaşımını izleme eğilimindedir, 1980.

Dumont, J., *Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians* [Gökkuşağının Altında: Panare Yerlilerinde Doğa ve Doğaüstü]. Austin: Teksas Üniversitesi Yayınları. Güney Venezuela ormanlarında yaşayan avcılık ve çapa tarımıyla geçinen küçük bir topluluk olan Panarelerin kültürünün ilgi çekici bir yapısal analizi, 1976.

Eickelman, D. F., *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre* [Fas İslamı: Bir Hac Merkezinde Gelenek ve Toplum]. Bu kitap Fas'taki bir kent ziyaretgâh merkezindeki Müslümanların popüler inanç ve pratikleri üzerine bir incelemedir. Sherqawi denilen bir "Evliya Kültü" üzerinde odaklaşır. Çalışma murabıt [bir tür sufi] geleneğinin ve Fransız sömürgeciliğinin çeşitli kültler üzerindeki etkilerinin genel bir tartışması ile sonuçlanmaktadır, 1976.

Endicott, K., *Batek Negrito Religion: The World View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia* [Batek Negrito Dini: Yarımada Malezya'sının bir Avcı ve Toplayıcı Halkının Dünya Görüşü ve Ritüelleri]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Göçebe Bateklerin dini üzerine, onların gökgürültüsü gibi doğal süreçleri kontrol eden doğaüstü varlıklara inançları üzerinde odaklaşan güzel bir çalışma. Endicott Batek'lerin kozmolojisinin, şamanizminin, yasaklama ve ritüellerinin ilginç bir analizini yapar, 1979.

Favret-Saada, J., *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* [Ölümcül Sözler: Bocage'da Cadılık]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Batı Fransa'nın Bocage bölgesinde günümüzde yaşayan bir köylü topluluğunun cadılık inanç ve pratiklerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi. Öznelci bir yaklaşım benimseyen Favret-Saada suçlanan cadı, onun kurbanı ve cadıbozucu arasındaki ilişkinin ilginç bir analizini sunar, 1980.

Fernandez, J. W., *Bwiti: An Ethnography of Religious Imagination in Africa* [Bwiti: Afrika'da Dinsel Hayal Gücü Üzerine Bir Etnografi]. Princeton Üniversitesi Yayınları. Batı Ekvator Afrikası'nda yaşa-





yan bir Bantu halkı olan Fang'ın dinsel kültürü üzerine, yirmi yıllık bir araştırma çalışması temelinde yapılmış oldukça zengin ve ayrıntılı bir inceleme, 1982.

Firth, R., *The Work of the Gods in Tikopia* [Tikopia'da Tanrıların İşleri]. London School of Economics Monografileri: 1.-2. sayılar. Londra: Percy Lund. Pasifik'te küçük bir ada olan Tikopia'da yaşayan halkın dini üzerine klasik bir işlevselci değerlendirme. Firth onların karmaşık ritüel sisteminin birliğine vurgu yapar, 1940.

Fry, P., *Spirits of Protest: Spirit Mediums and the Articulation of Consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia* (Zimbabwe) [Protesto Ruhları: Ruh Medyumlar ve Güney Rodezya'daki (Zimbabwe) Zezuru'lar arasında Uzlaşmanın Eklemleşmesi]. 1965-66 yılları arasında Salisbury (Harare) yakınlarındaki bir kırsal alanda sürdürülmüş alan araştırması temelinde, çalışma, Afrika milliyetçiliği ile geleneksel kurumlar, özellikle de ruh medyumluğu arasındaki ilişkiyi ortaya serer. Analiz, ruh medyumları üzerine bir dizi ayrıntılı tarihsel anlatı örneklerine dayanmaktadır, 1976.

Fuchs, S., *Rebellious Prophets: A Study of Messianic Movements in Indian Religions* [İsyankâr Peygamberler: Hint Dinlerinde Mesiyanik Hareketler Üzerine Bir İnceleme]. Bombay: Asia Publishing House. Hint Altkıtası boyunca belirmiş olan çeşitli milenaryan kültler üzerine betimsel bir analiz. Esasen kabile toplulukları arasında doğuş bulmuş olan hareketleri ilgi alanı yapmaktadır, 1965.

Fuller, C. J., *Servants of Goddess: The Priests of a South Indian Temple* [Tanrıçanın Hizmetkarları: Bir Güney Hint Tapınağındaki Rahipler]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Güney Hindistan'da Madurai'deki Minakshi Tapınağı'nın dinsel örgütlenmesi ve idaresi ile tapınakta hizmet eden Brahman rahiplerin toplumsal işlevleri üzerine ayrıntılı bir inceleme. Ayrıca Hinduizm'in pratikteki tezahürlerine önemli ölçüde ışık tutmaktadır, 1984.

Gell, A., *Metamorphosis of the Cassowaries: Umedia Society, Language and Ritual.* [Devekuşlarının Başkalaşımı: UmediaToplumu, Dili, Ritüeli]. London School of Economics Monografileri. Londra: Athlone. Papua Yeni Gine'nin ovalık kesiminde bulunan Batı Sepik'deki küçük bir köy üzerine güzel bir inceleme. Köyün toplumsal yapısının ve bu yapıya hakim ikiciliğin [düalizmin] iyi bir değerlendirmesini yapan çalışma, yıllık olarak düzenlenen ve

bir geçiş ritüeli ile verimlilik ritüelini birleştiren Ida adlı toplu dans töreninin hayli zengin bir analizini içerir, 1975.

Gellner, E., *Muslim Society* [Müslüman Toplumu]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. İslam ve İslami toplum üzerine, daha önce yazılmış diğer çalışmaların çeşitli eleştirilerini de içeren önemli bir denemeler toplamı. Ana yazı, Gellner'in İslam üzerine geliştirdiği ve kabilesel, coşkucu ve kişiselleştirilmiş dinsel form ile şehirli ve kitabi olan arasında, birinden diğerine bir salınım olduğu görüşünden yola çıkan "sarkaç" kuramı üzerinedir, 1981.

Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt* [Modern Mısır'da Evliya ve Sufi]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Bir Mısır tarikatı olan ve 20. yüzyılın ilk on yıllarında kurulmuş Hamidiye Şazeliye'nin doğuşu ve sosyolojik önemi üzerine güzel bir inceleme. Çalışma kurucu Selame'nin bir biyografisi ile tarikatın ana ritüellerinin ilginç betimlemelerini içermektedir, 1973.

Goldman, I., *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought.* [Cennetin Ağzı: Kwakiutl Dinsel Düşüncesine Bir Giriş]. New York: Wiley. Amerika'nın Kuzeybatı kıyısındaki bir yerli topluluğu olan Kwakiutl, öncü etnograf Franz Boas'ın çalışmalarıyla iyi bilinmektedir. Bu önemli inceleme Kwakiutl dinsel inançlarının ve ritüellerinin zengin ve ayrıntılı bir analizini sunar ve onların kozmolojik inançlarının tüm evreni –insanlar, hayvanlar, bitkiler, ruhlar ve nesneler– bir kozmik bütünlük halinde nasıl birleştirdiğini gösterir, 1975.

Granet, M., *The Religion of the Chinese People* [Çinlilerin Dini] (1922). New York: Harper & Row. İlk olarak Maurice Freedman'ın bir takdim yazısı ile 1922'de yayımlanmış olan bu çalışma Çin dini üzerine klasik bir incelemedir. Kitapta Durkheim ve Mauss geleneğini takip eden önemli bir sosyolojik analiz yer almaktadır. Etnografik olarak zayıf olmakla birlikte önemli bir tarihsel dokümandır, 1976.

Greenberg, J., *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics* [Santiago'nun Kılıcı: Chatino Köylü Dini ve Ekonomisi]. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Greenberg Chatinoların hem yerel ekolojik koşullara hem de daha geniş siyasal-ekonomik sisteme uyarlanma durumundaki toplumsal ve dinsel sistemlerinin (Fiesta karmaşası ve kapalı toplu örgütlenme) iki ucu keskin bir kılıç olduğunu ileri sürer Greenberg. Bu sistem hem topluluk çıkarlarını korur hem de kilise ve devletin tahakkümünün bir aracıdır, 1981.





Griaule, M., *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* [Ogotemmeli ile Konuşmalar: Dogon Dinsel Düşüncelerine Giriş]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Griaule yirmi yıldan daha uzun bir zaman boyunca batı Afrika'da etnografik çalışmalar yönetmiştir. Bu metin kör bir yaşlı ritüel lideri olan Ogotemmeli ile yapılan konuşmaların kaydıdır. Dogon mitlerinin ve kozmolojisinin duyarlı bir değerlendirmesini verir, 1965.

Hammond-Tooke, W. D., *Boundaries and Belief: The Structure of a Sotho World View* [Sınırlar ve İnanç: Sotho Dünya Görüşünün Yapısı]. Johannesburg: Witwatersrand Üniversitesi Yayınları. Güney Afrika'nın Sotho-konuşan halklarından biri olan Lowveld Kgagalarının kozmolojisinin bir incelemesi. Hammond-Tooke onların dinsel inanç ve pratikleri, bunun yanısıra da erinlik törenleri, büyücülük ve kirlilik inançları üzerine ayrıntılı bir değerlendirme sunar ve bunların altında yatan temel sembolik örüntüleri ortaya sermeye girişir, 1981.

Harris, Grace, *Casting Out Anger: Religion among the Taita of Kenya* [Kızgınlığı Atmak: Kenya Taitaları Arasında Din]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Doğu Kenya'nın Taita halkının dini üzerine, Butasi inanç ve ritüel kompleksi üzerinde odaklaşan ilginç bir inceleme. 1950-52 yılları arasında gerçekleştirilmiş alan araştırmaları temelinde ortaya çıkmış olan çalışma, kızgınlığın ve kızgınlık tehdidinin Taita toplumsal yaşamının pek çok yönünü nasıl etkilediğini gösterir, 1978.

Hicks, D., *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community* [Tetum Hayaletleri ve Akrabalar: Bir Endonezya Topluluğunda Alan çalışması]. Palo Alto, Calif. : Mayfield. Timor adasında yaşayan ve ormanlık araziyi kesme ve yakma yoluyla tarıma açıp ekim yapan Tetum topluluğu üzerine etnografik bir inceleme. Ölmüş ataların hayaletleri ile onların yaşayan akrabaları arasındaki ritüel ilişkiyi başlangıç noktası alarak, Hicks, Tetum kültürünün farklı yüzlerinin kapsamlı bir sistem halinde nasıl birleştiğini gösterir, 1976.

Howell, S., *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia* [Toplum ve Kozmos: Yarımada Malezya'sının Chewongları]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Pahyang'ın tropikal yağmur ormanlarında yaşayan küçük bir grup Malezya yerli halkı üzerine aydınlatıcı bir inceleme. Çalışma Chewong'larm kozmolojisi ve onların yerli psikolojik kavramlaştırma ve sınıflamaları üzerinde odaklaşmaktadır, 1984.

Hugh-Jones, S. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Nortwest Amazonia* [Kuzeybatı Amazon'da Erinlik ve Kozmoloji]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Kuzeybatı Amazon'da oldukça yaygın olan erkeklere özgü gizli bir kültün incelemesi. Yapısalcı bir çalışma.

Jensen, E., *The Iban and Their Religion* [Iban'lar ve Dinleri]. *Oxford Üniversitesi* (Clarendon) Yayınları. 1959 ile 1966 yılları arasında Saravak'ın Lubok Antu bölgesinde gerçekleştirilmiş geniş kapsamlı bir alan araştırması temelindeki çalışma, bu ormanlık araziyi tarıma açıp ekim yapan topluluğun dinsel inançları ve pratiklerinin iyi bir değerlendirmesini sunar. Gücü, etnografik olmaktan çok kuramsaldır, 1974.

Jules-Rosette, B., *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke* [Afrika Havarileri: John Maranke Kilisesinde Ritüel ve Din Değiştirme]. Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları. Zimbabwe'de kurulmuş olan ve Jules-Rosette'nin ana araştırmalarını gerçekleştirdiği (1971-2) Zaire'ye de yayılmış olan John Maranke kilisesi üzerine bir inceleme. Bir kilise cemaatini ayrıntılı olarak inceleyen Jules-Rosette kilisenin üyesi olmuştur ve çalışma hayli kişiselleştirilmiş olup havarilik ritüelleri üzerine kışkırtıcı bir tartışma içermektedir. Kuramsal açıdan zayıftır, 1975.

Junod, H. A., *The Life of a South African Tribe* [Bir Güney Afrika Kabilesinin Yaşamı]. Londra: Macmillan. Bir erken dönem misyonerinin Mozambik Thongalarının dinsel inançları ve pratiklerine sempati ile yaklaşan bir çalışması. Onların atasal ritlerinin iyi bir değerlendirmesini yapar, 1927.

Kapferer, B., *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* [Şeytanların Kutlaması: Sri Lanka'da Şeytan Çıkartma ve Sağaltmanın Estetiği]. Bloomington: İndiana Üniversitesi Yayınları. Güneybatı Sri Lanka'daki bir topluluk içerisinde şeytan çıkartma ayinlerinin bir analizi olan çalışma, cin [şeytan] tutması ve şeytan çıkartmanın ve bu gibi olguların Sinhala-Buddhist kültürü bağlamında, özellikle de bunların estetiğinde odaklaşarak nasıl anlaşılabileceğinin ayrıntılı bir değerlendirmesini verir, 1983.

Karim, W., *Ma'Betisek Concepts of Living Things* [Yaşayan Varlıkların Ma'Betisek Kavramlaştırmaları]. London School of Economics Monografileri No. 54. Londra: Athlone. Bir Malezya yerli topluluğunun mitleri ve ritüellerinin önemli ve iyi yazılmış bir yapısal analizi. Yazar insanların bitki ve hayvan dünyasıyla ilişkisini kuran iki karşıt ve belirgin olarak birbiriyle uyuşmaz kavramlaştırmanın birlikte varolduğunu ortaya serer. Tulah düşüncesinde hayvanlar ve bitkiler yiyecek kaynakları olarak araçsal bir şekilde değerlendirilirlerken Kemali düşüncesinde onlar ruhlara sahip olarak görülürler, ki eğer öldürülür ya da tahrip edilirlerse insanlara talihsizlik ya da ölüm getirebilirler, 1981.





Katz, R., *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari* !Kung [Kaynayan Enerji: Kalahari !Kung'larında Topluluk Sağaltması]. Cambridge, Mass. : Harvard Üniversitesi Yayınları. Dans edenlerin vücudundaki büyülü enerji olan *num*'u aktif hale geçiren bir tedavi ritüeli olan !Kung trans dansının canlı ve ayrıntılı bir değerlendirmesi. Çalışma !Kung erkek ve kadınları tarafından bu kaynayan enerji deneyimi hakkında yapılan çok sayıda betimlemeye yer verir, 1982.

Keesing, R. M., *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society* [Kwaio Dini: Bir Solomon Adası Toplumunda Yaşayanlar ve Ölüler]. New York: Columbia Üniversitesi Yayınları. Solomonlar'daki Malita'nın iç kısmındaki dağlarda yaşayan izole bir topluluk olan Kwaio'nun dinsel pratikleri ve inançları üzerine etnografik bir değerlendirme. Keesing konuya bir dizi yaklaşımı biraraya getirir: Marksizm, yapısalcılık, sembolik analiz ve derinlik psikolojisi, 1982.

Kessler, C. S., *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969* [Bir Malay Devletinde Islam ve Siyaset: Kelantan, 1838-1969]. Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları. Erken 19. yüzyıldan itibaren Kelantan devletinin toplumsal ve siyasal tarihinin izini süren ve dinin –özellikle İslam'ın– köylü çıkarlarını ifade etme şeklini ortaya seren önemli bir çalışma, 1978.

La Barre, W., *The Peyote Cult* [Peyote Kültü] (1938). Hamden, Conn.: Shoe String. İlkin 1938'de yayımlanmış ve peyote kültü üzerine klasikleşmiş bir psikanalitik çalışmadır. Oldukça bilgilendiricidir ve çok ayrıntılı bir kaynakça içermektedir. Külte ilişkin muhtemelen en iyi giriş çalışmasıdır, 1975.

Lambek, M., *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte* [İnsan Ruhlar: Mayotte'da Trans Üzerine Kültürel Bir Değerlendirme]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Doğu Afrika açıklarında bir ada olan Mayotte'da Malgaş dilini konuşanlar arasında trans davranışının bir betimlemesi ve analizi. Çalışma asli olarak

*patros* denilen bir ruhlar kategorisi ile ilişkilidir ve bunlarla insanlar arasında sağaltma ritüelleri bağlamında gerçekleşen etkileşimi ortaya serer. Kadınlar bu ritüellerin ana katılımcılarıdır, ancak Lambek cin tutması ile kadınların düşük statüsü arasında herhangi bir bağlantı bulmaz, 1982.

Lawrence, P., *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea* [Yol Kargo'ya Aittir: Yeni Gine'nin Güney Madang Bölgesindeki Kargo Hareketi Üzerine Bir İnceleme]. Manchester Üniversitesi Yayınları. Madang bölgesi ve peygamber Yali ile ilişkilenen bir kargo kültü üzerine ayrıntılı ve önemli bir örnek olay çalışması. Yerel kozmolojik inançları ve sömürge yönetiminin etkisini göstermenin yanısıra Lawrence kült hareketi ile ilişkili tarih ve inançların da kusursuz ve iyi anlaşılır bir değerlendirmesini sunar, 1964.

Leacock, S. ve R. Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult* [Derinlerin Ruhları: Bir Afrika-Brezilya Kültünün İncelemesi]. New York: Doubleday. Brezilya, Belem'de bulunmuş olan güncel bir Afrika-Brezilya dinsel kültünün kapsamlı bir değerlendirmesi. 1962-3 yılları arasında gerçekleştirilmiş araştırmalara dayanan çalışma, tutulma ritlerinin (*Batuque*) ve kült örgütlenmesinin iyi anlaşılır bir betimlemesini verir ve bir medyumun yaşam hikayesinin değerlendirmesini içerir, 1975.

Lewis, G., *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual* [Parlayan Kızılın Günü: Ritüeli Anlamak İçin Bir Deneme]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Lewis ritüelin yapısalcı analizi üzerine bazı önemli kuramsal düşünceler geliştirerek daha fenomenolojik bir yaklaşımın gerekliliğini önerme eğilimi sergiler, 1980.

Lienhardt, G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* [Kutsallık ve Deneyim: Dinkaların Dini]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Evans-Pritchard'ın Nuer çalışmasını tamamlayıcı mahiyetteki bu önemli inceleme, Sudan'ın hayvancılıkla geçinen Dinka halkının dini üzerine duyarlı bir analizdir. Asli olarak onların kozmolojik düşünceleri ve kutsallık kavramlaştırmaları üzerinde odaklaşır, 1961.

MacGaffey, W., *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society* [Modern Kongo Peygamberleri: Çoğulcu Bir Toplumda Din]. İndiana Üniversitesi Yayınları. Aşağı Kongo'daki peygamberlik hareketleri üzerine karşılaştırmalı bir inceleme. Esas olarak Mpadi





Simon'un Siyah Kilisesi Kimbangu ve Oniki Havari'nin Evrensel Kilisesi üzerinde odaklaşan MacGaffey, bu kiliselerin sömürge ve sömürge-sonrası dönemlere verdikleri farklı tepkileri ayrıntılı olarak değerlendirir, 1983.

Martin, C., *Keepers of the Game: Indian–Animal Relationships and the Fur Trade* [Oyunun Bekçileri: Yerliler ile Hayvanlar Arasındaki İlişkiler ve Kürk Ticareti]. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Doğu Kanada'nın Algonkian Yerlileri'nin bir tarihçi tarafından kaleme alınmış kışkırtıcı ve tartışma yaratan incelemesi. Ekolojik, tarihsel ve antropolojik çalışmalardan yararlanarak, Martin, Yerli dinsel kozmolojisinin hayvanlara oldukça nazik davranmayı gerektiren iyi belgelenmiş bir değerlendirmesi ile kürk ticaretinin başlamasından sonra adeta şehevi görünüşte hayvan kıyımının yapıldığı av arasındaki paradoksu ortaya sermeye çalışır, 1978.

Martin, M., *Kimbangu: An African Prophet and His Church* [Kimbangu: Bir Afrika Peygamberi ve Kilisesi]. Oxford: Blackwell Yayıncılık. 1921'de Belçika yetkilileri tarafından yakalanan ve yaşamının geri kalan otuz yılını müebbet hapiste geçiren bir peygamber olan Simon Kimbangu tarafından uyarlanmış haliyle Mesih Kilisesi'nin tarihsel bir değerlendirmesi ve analizi. Martin kilisenin kuruluşunu, sembolizmini ve çağdaş Zaire'ye ilişkisini tartışmaya açar, 1975.

Mauss, M., *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* [Eskimo'ların Mevsimsel Değişiklikleri: Bir Toplumsal Morfoloji İncelemesi] (1906). Londra: Routledge and Kegan Paul. İlk olarak 1906'da yayımlanmış olan İnuit toplumsal yaşamı üzerine klasik çalışmanın yeni baskısı. Topluluk halindeki kış örgütlenmesini aile temelindeki yaz toplumsal örüntüsü ile karşıtlık içinde ele alan Mauss, diğer toplumsal kurumların –akrabalık, dinsel ritüeller, yiyecek tabuları– temel mevsimsel ikiciliği nasıl yansıttığını ve dışavurduğunu gösterir, 1978.

Metcalf, P., *A Borneo Journey into Death in Berawan Eschatology from its Rituals* [Berawan Eskatolojisi Ritüellerinden Hareketle Ölüme Bir Borneo Yolculuğu]. Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları. Kuzey Borneo'da hayvanlarıyla birlikte aynı çatı altında yaşayan bir topluluk olan Berawanların ölüm ritüellerinin zengin bir analizi. Çalışma onların cenaze törenleri ile eskatolojik [ölüm sonrası] inançlarını ayrıntılı olarak inceler, 1982.

Metraux, A., *Voodoo*. Londra: Deutsch. Haiti'de *voodoo* üzerine bir öncü etnograf tarafından yapılmış yararlı bir değerlendirme ve sosyolojik bir analiz, 1959.

Middleton, J., *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People* [Lugbara Dini: Bir Doğu Afrika Halkı'nda Ritüel ve Otorite]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Uganda'nın Lugbara'larının toplumsal yaşamında ritüel ve inancın yeri hakkında zengin bir analiz sunan, sosyolojik işlevselci gelenek içerisinden bir çalışma. Ölü kültleri ve onların soy otoritesinin sürdürülmesindeki rolleri üzerinde odaklaşmaktadır, 1960.

Mooney, J., *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* [Hortlak Dansı Dini ve 1890 Siu İsyanı] (1896). Chicago Üniversitesi Yayınları. İlk olarak 1896'da yayımlanan Mooney'nin klasik eseri Hortlak Dansı Dini'nin kısaltılmış yeni baskısı, 1965.

Morioka, K., *Religion in Changing Japanese Society* [Değişen Japon Toplumunda Din]. Tokyo Üniversitesi Yayınları. Bu kitap Japonya'nın ana dinleri üzerine empirik bakımdan zengin olan makaleler içermektedir. Bu dinler Şinto, Buddhizm ve Hıristiyanlıktır. Kitap, dinin çağdaş Japon yaşamının pek çok boyutu ile olan ilişkisini ele alır ve oldukça yararlı bir kaynakça içerir. İyi bir giriş kitabıdır, 1975.

Myerhoff, B. G., *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichul Indians* [Peyote Avcılığı: Huichul Yerlileri'nin Kutsal Yolculuğu]. Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları. 1960'larda yaptığı alan araştırması temelinde Myerhoff Meksiko, Sierra Madre'deki Huichol Yerlileri'nin bir yıllık Peyote ihtiyacını karşılamak amacıyla yaptıkları yaklaşık 170 millik ritüel yolculuğu tartışmaya açar. Turner'ın sembolizm üzerine çalışmalarından yararlanarak Huichul'lar arasında avcılığın sembolik önemi üzerine kolay anlaşılır bir değerlendirmeye yer verir, 1974.

Nadel, S. F., *Nupe Religion: Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Kingdom* [Nupe Dini: Bir Batı Afrika Krallığında Geleneksel İnançlar ve İslamın Etkisi]. Londra: Routledge and Kegan Paul. Öncü bir etnograf tarafından Nijerya'daki bir halkın dinsel inanç ve pratikleri üzerine tam ve ayrıntılı bir değerlendirme. Çalışma İslamın etkisinin tartışıldığı bir sonuç bölümüne sahiptir, 1954.

Nelson, R. K., *Make Prayers to the Raven: A Koyokon View of the Northern Forest* [Kuzguna Dua Et: Kuzey Ormanı Üzerine Koyokon Düşüncesi]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Alaska'nın iç kısımlarındaki ormanlarda yaşayan Athapaskanca konuşan Koyokon Yerlierinin doğal dünyaya ilişkin bilgi ve inançlarının etnografik bir değerlendirmesi. Nelson belli hayvan ve bitki türleri bağlamında çalışma malzemesini değerlendirerek Koyokon Yerlileri'nin şamanistik dünya görüşünü ortaya serer, 1983.

Obeyesekere, G., *Medusa's Hair: An Essay on Person Symbols and Religious Experience* [Medusa'nın Saçları: Kişi Sembolleri ve Dinsel Deneyim Üzerine Bir Deneme]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Sri Lanka'daki Kataragama kültü üzerine zengin bir etnografik değerlendirme ile dinsel sembolizmin anlamı ve önemi üzerine kuramsal bir denemenin biraraya geldiği bir çalışma. Obeyesekere semboller ve ritüel üzerine Weber ve Freud'den esinlenen bir yorum girişiminde bulunur, 1981.

Ortiz, A., *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society* [Tewa Dünyası: Bir Pueblo Toplumunda Mekan, Zaman, Varlık ve Oluş]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Pueblo topluluğunun bir üyesi tarafından yapılmış önemli bir çalışma. Ortiz Tewa mitolojisini, kozmolojisini ve ritüellerini onun yarımlı sistemiyle ilişkilendirerek betimler ve toplumdaki bu sembolik ikiciliğin daha geniş çerçevede taşıdığı önemin izini sürer, 1969.

Ortner, S. B., *Sherpas Through Their Rituals* [Ritüelleri Aracılığıyla Şerpa'lar]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Tibet Buddhizmi üzerine Nepal köylülerinin bireyci yönelimlerini vurgulayan bir çalışma. Geertz'in ritüel sembolizm üzerine –onun hem bir toplum modeli hem de toplumsal yaşam için bir model önerdiği şeklindeki– yaklaşımını benimseyerek Ortner Şerpa ritüellerinin yararlı bir analizini ve onların Buddhizm tarzının iyi bir tartışmasını sunar, 1978.

Peacock, J. L., *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* [Müslüman Püritenler: Güneydoğu Asya İslam'ında Reformist Psikoloji]. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. 1969-70 yıllarında Endonezya ve Singapur'da gerçekleştirilmiş alan araştırması çalışmaları temelinde bu inceleme Müslüman reformizmini daha geniş bir kültürel bağlama yerleştirmeye girişir. Weber ve Geertz'in düşüncelerinden esinlenerek ve analizine istatistiksel ve tarihsel verileri de ekleyerek Peacock reformizm üzerine bu önemli çalışmasına psikolojik bir boyut kazandırmaya çalışır, 1978.

Pocock, D., *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village* [Akıl, Beden ve Sağlık: Bir Hint Köyünde İnanç ve Pratik Üzerine Bir Çalışma]. Oxford: Blackwell Publisher. Hindistan'da Gucerat merkezinde bir hakim kast olan Patidarların inançları ve pratikleri üzerine bir inceleme. Çeşitli Hindu mezhepleri üzerine ilginç bir tartışma da içeren iyi yazılmış bir çalışma, 1973.

Rabinow, P., *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* [Sembolik Tahakküm: Fas'ta Kültürel Biçim ve Tarihsel Değişme]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Çalışma bir Sufi şeyhinin soyundan olan ve Fas'ın orta Atlas dağlarındaki köylerde yaşayan bir grup Müslüman evliya üzerinde odaklaşır. Yakın yıllarda bu dinsel liderler siyasal hakimiyetlerini kaybetmekteydiler ve Rabinow bunun nedenleri ile Fas kültürünün özünü oluşturan –bereket gibi– sembollerle toplumsal ve ekonomik yaşamdaki değişmeler arasındaki ilişkileri ortaya sermektedir, 1975.

Reichard, G. A., *Navaho Religion: A Study of Symbolism* [Navaho Dini: Sembolizm Üzerine Bir İnceleme]. New Meksiko'nun Navaho Yerlileri'nin dini üzerine önemli bir sembolik analiz. Reichard birçok etnografik malzemeyi gözden geçirir ve onların karmaşık dinsel sisteminin pek çok unsurunun temel bir düzene ve tutarlılığa sahip olduklarını gösterir, 1963.

Reichell-Dolmatoff, G., *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* [Amazon Kozmosu: Tukano Yerlileri'nin Cinsel ve Dinsel Sembolizmi]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Yalnızca bir tek bilgi kaynağı, Bogota'da yaşayan bir Tukano Yerlisi tarafından sağlanan bilgi temelinde ortaya çıkmış önemli bir çalışma. Cinsel sembolizmi ve insanlar ile doğa arasındaki deruni ilişkileri merkezi odak yapan Tukano kozmolojisi üzerine incelikli bir değerlendirme, 1971.

Richards, A. I., *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia* [Chisungu: Zambia Bemba'larında Bir Kızın Erinlik Töreni]. Londra: Tavistock. İlk olarak 1956'da yayımlanmış klasik bir çalışmanın Jean la Fontaine'in yararlı bir giriş yazısı eklenmiş yeni baskısı. Bemba'lar arasında bir kızın erinlik ritüelinin iyi nüfuz edilmiş bir değerlendirmesi ile yorumunu içermektedir, 1982.





Roe, P. G., *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin* [Kozmik Zigot: Amazon Havzasında Kozmoloji]. New Brunswick, N. J.: Rutgers Üniversitesi Yayınları. Shipibo'nun ve kuzeybatı Amazon'daki halkların etnografisinden yararlanarak Roe onların mitoslarının ve ritüellerinin temelinde hayvanlar ve diğer doğal sembollerden hareketle oluşturulmuş bir "metakozmoloji" yattığını ileri sürer. Roe, böylesi bir metakozmolojinin sonsuz bir ölüm ve yeniden doğum çevrimini sembolize eden bir kozmik yumurta imajında en iyi biçimde dışavurulduğunu önerir, 1982.

Scharer, H., *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People* [Ngaju Dini: Bir Güney Borneo Halkı'nın Tanrı Kavrayışı]. Lahey: Martinus Nijhoff. Ngajuların hem tüm varlıkların karmaşık bir birliği olduğunu hem de yaygın bir ikici sembolizmi dışavuran dinsel kozmolojisi üzerine yapılmış klasik bir çalışma, 1963.

Shirokogoroff, S. M., *The Psychomental Complex of the Tungus* [Tungusların Psiko-zihinsel Karmaşası]. Londra: Kegan Paul. Sibirya'da yaşayan bir ren geyiği avcı topluluğu olan Tungusların ruh inançları ve tutulma ritüelleri üzerine klasikleşmiş bir monografi. Şamanizm üzerine –şamanın toplumsal pozisyonu ve tutulma ritlerinin psikolojik boyutları gibi– ilginç ayrıntılar vermektedir, 1935.

Simpson, G. E. *Black Religions in the New World* [Yeni Dünya'da Siyahların Dinleri]. Kırk yıldan daha uzun süreli araştırma ve alan çalışmalarına dayanan Afrika-Amerikan kültlerini ayrıntılı olarak tanımlayan anıtsal bir çalışma.

Singer, M., *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization* [Büyük Bir Gelenek Modernleştiğinde: Hint Medeniyetine Antropolojik Bir Yaklaşım]. Chicago Üniversitesi Yayınları. Redfield geleneğinin ve onun büyük ve küçük gelenek kavramlarının izinde Hint kültürü ve Hinduizm üzerine önemli bir yazılar toplamı. Madras'taki *bhakti* dinsel kültleri üzerine bazı aydınlatıcı tartışmalar içerir, 1972.

Southwold, M., *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism* [Yaşamın içinde Buddhizm: Din ve Sinhalese Buddhizmi Pratiği Üzerine Antropolojik İnceleme]. Manchester Üniversitesi Yayınları. Sinhalese Buddhizmi üzerine, birer ahlaki norm olarak iyilik ve nezakete vurgu yapan ve Buddhizm hakkında Batılı araştırıcılar, orta sınıf elitler

ve din adamları tarafından ortaya atılan yorumlara karşı köy Buddhizmi'nin otantikliği iddiasıyla ortaya çıkan canlı ve kolay anlaşılır bir çalışma, 1983.

Speck, F. G., *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula* [Naskapi: Labrador Yarımadasının Vahşi Avcıları]. Oklahoma Üniversitesi Yayınları. Kanada, Labrador'daki avcı oymakların dini üzerine öncü niteliğinde bir çalışma. Onların mitleri, kehanet pratikleri ve ruh kavrayışları ile hayvanlar alemine ritüel ilişkilenmeleri üzerine önemli bir tartışma içermektedir, 1935.

Spiro, M. E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* [Buddhizm ve Toplum: Bir Büyük Gelenek ve Onun Burma'da Uğradığı Değişiklikler]. New York: Harper & Row. Burma Buddhizmi üzerine işlevselci, tarihsel ve psikanalitik yaklaşımları birleştiren önemli ve değerli bir çalışma. Spiro Buddhizm içerisinde üç ayrı ideolojik sistem belirler ve Buddhizm'in kitabi ve pratik kavramlaştırmaları arasındaki ilişki ile bir keşişler tarikatı olan Sangha'nın devlete ve Burma toplumuna ilişkisi üzerine önemli bir tartışma açar, 1972.

Srinivas, M. N., *Religion and Society among the Coorgs of South India* [Güney Hindistan Coorgları arasında Din ve Toplum]. Londra: J. K. Publishers. Güney Hindistan'daki yüksek bir kast topluluğunun dinsel inançları ve ritüelleri üzerine, dini sosyal bağlamına ilişkilendirerek yorumlayan bir klasik inceleme. Srinivas, düşük kast topluluklarının toplumsal statülerini genişletmek amacıyla Sanskrit ritüellerini benimsemelerini anlatmak için Sanskritleşme kavramını ortaya atar, 1952.

Sundkler, B. G. M., *Bantu Prophets in South Africa* [Güney Afrika'da Bantu Peygamberleri]. Oxford Üniversitesi Yayınları. Güney Afrika'da geniş deneyim sahibi bir misyoner olan Sundkler, Güney Afrika'nın bağımsız kiliseleri üzerine, Etyopya ve Siyonist tarz arasında bir ayrıma giden sempati yüklü ve ayrıntılı bir değerlendirme sunar, 1948.

Tambiah, S. J., *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand* [Kuzeydoğu Tayland'da Buddhizm ve Ruh Kültleri]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Kuzeydoğu Tayland'da bir köyde yaşayan insanların dinsel inanç ve pratikleri üzerine mükemmel ve önemli bir etnografik değerlendirme. Tambiah köyün dinini toplumsal bağlama olduğu kadar klasik Buddhizm'e de ilişkilendirir ve dört ana ritüel kompleks belirler, 1970.





Tambiah, S. J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* [Dünyayı Fetheden ve Dünyayı Reddeden: Bir Tarihsel Arkaplana Karşı Tayland'da Buddhizm ve Siyaset Üzerine Bir İnceleme]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Tayland'da Buddhizm ve siyaset arasındaki ilişkinin, bir keşişler tarikatı olan Sangha üzerinde odaklaşan iyi belgelenmiş bir değerlendirmesi. Rahatlıkla okunabilen son bölüm Sri Lanka, Burma ve Tayland'da Buddhizm ve politikanın karşılaştırmalı perspektiften önemli bir tartışmasını içermektedir, 1976.

Tambiah, S. J., *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* [Ormanın Buddhist Ermişleri ve Muska Kültü]. Cambridge Üniversitesi Yayınları. Tai Buddhizmi üzerine yazarın diğer çalışmalarını tamamlayan bu eser günümüzün Tai orman ermişlerini ve onlarla ilişkili muska kültünü ele alır. Tambiah bu orman keşişlerinin devletle, birbirine karşı(t) konumlanmış köy ve kent keşişleriyle ve de sıradan Buddhist ahali gibi toplumun diğer kesimleriyle ilişkisini ortaya serer, 1984.

Tanner, A., *Bringing Home the Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters* [Hayvanları Eve Getirmek: Mistassini Cree Yerlileri'nin Dinsel İdeolojisi ve Üretim Tarzı]. New York: St. Martin's Press. Quebec, James Körfezi'nin doğusundaki kuzey ormanında yaşayan avcılık ve tuzakçı avcılıkla geçinen Cree Yerlileri arasında yapılmış onsekiz aylık bir araştırmaya dayanan bu çalışma onların avcılık ideolojisini inceler ve mekanı ritüelleştirmelerinin, avla ilgili kehanet pratiklerinin ve av hayvanlarına gösterdikleri saygının heyecan verici bir değerlendirmesini yapar, 1979.

Taussig, M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America* [Güney Amerika'da Şeytan ve Meta Fetişizmi]. Chapel Hill: Kuzey Karolina Üniversitesi Yayınları. Etnografik betimlemeyi Latin Amerika'da kapitalist gelişmenin keskin bir analizi ile birleştiren Taussig, Batı Kolombiya'daki plantasyon işçileri ile Bolivya'daki kalay madeni işçilerinin folklorunda yer alan şeytanın toplumsal anlam ve önemini, onların proleterleştirilme süreciyle ilişkilendirme girişiminde bulunur, 1980.

Tonkinson, R., *The Mardudjara Aborigines: Living the Dream in Australia's Deserts* [Mardudjara Yerlileri: Avustralya Çöllerinde Düşü Yaşamak]. New York: Holt, Rinehart & Winston. Kurak batı çö-

lünde yaşayan Mardudjaralar üzerine kolay anlaşılır bir çalışma. Etnografik veri bakımından zengin olup, onların günlük yaşam *ethos*'unu vermeyi amaçlar ve erinlik törenleri ile dinsel sistemlerinin (düş görme) iyi bir değerlendirmesini yapar, 1978.

Van Binsbergen, W. M. J., *Religious Change in Zambia: Explanatory Studies* [Zambiya'da Dinsel Değişme: Açıklayıcı İncelemeler]. Londra: Routledge & Kegan Paul. Zambiya'daki dinsel hareketler üzerine önemli yazılardan oluşan bir derleme. Marksist bir duruş noktasından yazılmış olup ruh kültleri, keder kültleri ve Lumpa kilisesi üzerine tartışmalar içermektedir, 1981.

Walker, J. R., *Lakota Belief and Ritual* [Lakota İnancı ve Ritüeli]. Lincoln: Nebraska Üniversitesi Yayınları. On sekiz yıl Pine Ridge Hükûmet Merkezi'nde hekimlik yapmış olan Dr. James Walker'ın Oglala dini ve ritüeli üzerine topladığı önemli bir etnografik malzemeler derlemesi. Eski Oglala Siu düşünceleri Walker tarafından kaydedilmektedir, 1980.

Williams, F. E., *"The Vailala Madness" and Other Essays* ["Vailala Deliliği" ve Diğer Yazılar]. der. E. Schwimmer. Honolulu: Havai Üniversitesi Yayınları. Williams 1922'den 1943'e kadar Papua Yeni Gine'de bir hükûmet antropoloğu olarak hizmet etti. Kendisi işlevselcidir ve yazıları ilk kargo kültleri üzerine önemli ölçüde ışık tutucu mahiyettedir, 1977.

Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia* [Kıyamet Borusu Çalacak: Melanezya'da "Kargo" Kültleri Üzerine Bir İnceleme]. Londra: MacGibbon & Kee. Melanezya'daki ilk milenyal kültlerin açık-seçik bir betimlemesinin yer aldığı önemli bir öncü çalışma. Marksist bir analiz, fakat açık ve berrak bir dille yazılmıştır, 1957.



# Kaynakça



Abercrombie, N., S. Hill ve B. S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Londra, 1980.

Abraham, J. H., *The Origins and Growth of Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

Acton, H. B., "The Marxist-Leninist Theory of Religion", *Ratio*, S. 1, 1958, s. 136-49.

Adorno, T. ve Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment*, çev. J. Cumming, Londra, 1973.

Allen, O., *Structure and Creativity in Religion*, Lahey, Mouton, 1978.

Althusser, L., *For Marx*, Penguin Books, Hammondsworth, 1969.

——, *Politics and History*, New Left Books, Londra, 1972.

Althusser, L. ve E. Balibar, *Reading Capital*, New Left Books, Londra, 1970.

Altizer, T. J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* Westminster Press, Philadelphia, 1963.

Aron, R., *Main Currents in Sociological Thought*, c. 2., Penguin Books, Harmondsworth, 1967.

Asad, T., "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", *Man*, S. 18, 1983, s. 237-59.

Augé, M., *The Anthropological Circle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Gollancz, Londra, 1936.
Badcock, C. R., *Lévi-Strauss Structuralism and Sociological Theory*, Hutchinson, Londra, 1975.
Baker, S., *The Races of the Nile Basin*, Transactions of the Ethnological Society of London, Londra, 1867.
Barnes, B., "A comparison of belief systems: anomaly versus falsehood", Horton and Finnegan içinde, 1973, s. 182-98
Barnes, H. E., "Herbert Spencer and the evolutionary defence of individualism", *An Introduction to the History of Sociology* içinde, (der.) H. E. Barnes, University of Chicago Press, 1948, s. 81-108
Barth, F., *Nomads of South Persia*, Allen & Unwin, Londra, 1964.
Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis, 1975.
Beattie, J., "Ritual and social change", *Man*, S. 1, 1966, s. 60-74.
——, "Aspects of Nyoro symbolism", *Africa*, S. 38, 1968, s. 413-42.
——, "On understanding ritual", Wilson içinde, 1970, s. 240-68.
Beetham, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Allen & Unwin, Londra, 1974.
Beidelman, T. O., "Swazi royal ritual", *Africa*, S. 36, 1966, s. 373-405.
——, "Nuer priests and prophets: charisma, authority and power among the Nuer", *The Translation of Culture* içinde, (der.) T. O. Beidelman, Tavistock, Londra, 1971, s. 375-416.
——, "Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolicclassification", Needham içinde, 1973, s. 128-66.
——, *W. Robertson-Smith and the Sociological Study of Religion*, University of Chicago Press, 1974.
——, "Review of R. Willis, Man and Beast", *Man*, S. 10, 1975, s. 328-330.
Bellah, R. N., "Religious evolution", *American Sociological Review*, S. 29, 1964, s. 358-74.
Bendix, R., *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Methuen, Londra, 1959.
Bennett, E. A., *What Jung Really Said*, MacDonald, Londra, 1966.
Benoit-Smullyan, E., "The sociologism of Emile Durkheim and his school", *An Introduction to the History of Sociology* içinde, (der.) H. E. Barnes, University of Chicago Press, s. 205-43.
Benton, T., *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Macmillan, Londra, 1984.
Berg, C., *The Unconscious Significance of Hair*, Allen & Unwin, Londra, 1951.





Berger, P. L., *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
Bergson, H., *The Two Sources of Morality and Religion*, Henry Holt, New York, 1935.
Berlin, I., *Karl Marx: His Life and Environment* (1939), 3. baskı, Oxford University Press, 1973.
Bernardi, B., *The Mugwe: A Failing Prophet*, Oxford University Press, 1959.
Berndt, R. M., *A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult.*, Cheshire, Melbourne, 1951.
Birnbaum, N., "Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber", *British Journal of Sociology*, S. 4, 1953, s. 121-141.
Blackham, H. J., *Six Existential Thinkers*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1952.
Bleicher, J., *The Hermeneutic Imagination*, Routledge & KeganPaul, Londra, 1982.
Bloch, M., "Property and the end of affinity", *Marxist Analyses and Social Anthropology* içinde, (der.) M. Block, Malaby Press, Londra, 1975, s. 203-28.
——, "The past and present in the present", *Man*, S. 12, 1977, s. 278-92.
——, *Marxism and Anthropology*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1983.
Boas, F., *The Mind of Primitive Man* (1911), Macmillan, New York, 1938.
Bocock, R., *Freud and Modern Society*, Nelson, Londra, 1976.
Bohannan, P., *Social Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1969.
Bottomore, T., *Sociology and Socialism*, Harvester Press, Brighton, 1984.
Bottomore, T. ve Nisbet, R., "Structuralism", *A History of Sociological Analysis* içinde, Heinemann, Londra, s. 557-598.
Bourdieu, P., "Symbolic power", *Critique of Anthropology*, S. 13, 1979, s. 77-85.
Brome, V., *Jung*, Macmillan, Londra, 1978.
Brown, J. A. C., *Freud and the Post-Freudians*, Penguin Books, Harmondsworth, 1961.
Brown, R. H., "History and hermeneutics: Wilhelm Dilthey and the dialectics of interpretative method", *Brown and Lymall* içinde, 1978a, s. 38-52.

——, "Symbolic realism and sociological thought: beyond the positivist-romantic debate", *Brown and Lymall* içinde, 1978b, s. 13-38.

Brown, R. H. ve S. M. Lyman, (der.), Structure, *Consciousness and History*, Cambridge University Press, 1978.

Buber, M., *Between Man and Man*, Collins, Londra, 1947.

Burrows, J. W., *Evolution and Society*, Cambridge University Press, 1966.

Callet, M. J. C., *God's People: West Indian Pentecostal Sects in England*, Oxford University Press, 1965.

Callinicos, A., *Althusser's Marxism*, Pluto Press, Londra, 1976,

——, *Marxism and Philosophy*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1983a.

——, *The Revolutionary Ideas of Marx*, Bookmarks, Londra, 1983b.

Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Pantheon Books, New York, 1949.

Cansdale, G., *Animals of Bible Lands*, Paternoster, Exeter, 1970.

Capra, F., *The Turning Point*, Fontana, Londra, 1982.

Carver, T., *Engels*, Oxford University Press, 1981.

Cassirer, E., *An Essay on Man*, Bantam Books, New York, 1944.

Centre for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology*, Hutchinson, Londra, 1978.

Chalmers, A. F., *What Is This Thing Called Science?*, Miltoll Keynes: Open University Press, 1978.

Charbonnier, G. (der.), *Conversations with Claude Levi-Straus*, Jollathall Cape, Londra, 1961.

Chaudhuri, N. C., *Scholar Extraordinary: The Life of Friedrich Max Muller*, Orient Paperbacks, Delhi, 1974.

Clarke, S., vd., *One-dimensional Marxism*, Allison & Busby, Londra, 1980.

Cohen, A., *Two-dimensional Man*, Routledge & Kegall Paul, Londra, 1974.

Cohen, P. S., *Modern Social Theory*, Heinemann, Londra, 1968.

——, "Theories of myth", *Man*, S. 4, 1969, s. 337-53.

Colegrave, S., *The Spirit of the Valley*, Virago, Londra, 1979.

Colletti, L., *Marxism and Hegel*, New Left Books, Londra, 1973.

Collingwood, R. G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press (Clarendoll Press), 1945.

——, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1946.

Copleston, F., *A History of Philosophy*, c. 7, pt. I. Fichte to Hegel, Doubleday, New York, 1963.





Cornforth, M., *Communism and Philosophy*, Lawrence & Wishart, Londra, 1980.

Coward, R. ve J. Ellis, *Language and Materialism*, Routledge & Kegall Paul, Londra, 1977.

Cullen, B., *Hegel's Social and Political Thought*, Gill & MacMillan, Londra, 1979.

Cushing, F. H., "Zuni fetishes", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 2, 1883, s. 1-45.

——, "Zuni creation myths", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 13, 1896, s. 321-447.

De Coulanges, F., *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws and Institutio of Greece and Rome (1864)*, Lee & Shepherd, Londra, 1900.

Descombes, V., *Modern French Philosophy*, Cambridge Unniversity Press, 1980.

Diamond, S., *In Search of the Primitive*, Transaction, New York, 1974.

Dilthey, W., *Selected Writinsgs*, der. (Giriş ile) H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976.

Dimock, F. C., "Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal", *Krishna Myths, Rites and Attitudes*, (der) M. Singer, University of Chicago Press, 1966, s. 41-64.

Douglas, M., *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970a.

——, *Purity and Danger* (1966), Penguin, Harmondsworth, 1970b.

——, *Implicit Meaninsgs*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1975.

——, *Evans-Prilchard*, Fontana, Londra, 1980.

——, *Essays in the Sociology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982a.

——, *In the Active Voice*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982b.

Dubos, R., *The Wooing of Earth*, Athlone, Londra, 1980.

Dumont, L., "Preface to the French edition of Evans-Pritchard 1940", *Studies in Social Anthropology* içinde, (der.) J. H. M. Beatie ve R. C. Lienhardt, Oxford University Press (Clarendon Press), 1975, s. 328-342.

Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, University of Chicago Press, 1938.

——, *The Division of Labour in Society* (1896), Glencoe, Ill.: Free Press, 1964a.

——, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915), Allen &Unwin, Londra, 1964b.

Durkheim, E. ve M. Mauss, *Primitive Classifications*, (der.) R. Needham (1903), University of Chicago Press, 1963.

Ehrenfeld, D., *The Arrogance of Hummanism*, Oxford University Press, 1978.
Eisenstadt, S. N., *The Protestant Ethic and Modernization*, Basic Books, New York, 1968.
Ekeh, P., *Social Exchange Theory*, Heinemann, Londra, 1974.
Eldridge, J. E. T. (der.), *Max Weber*, Nelson, Inndoll, 1972.
Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, Steed & Ward, Londra, 1958.
——, "Methodological remarks on the study of religious symbolism", *The History of Religions* içinde, (der.) M. Eliade ve J. M. Kitagawa, University of Chicago Press, 1959a, s. 86-107.
——, *The Sacred and the Profame: The Nature of Religion*, Harcourt, Brace, New York, 1959b.
——, *Myths, Dreams and Mysteries*, Collins/Fontana, Londra, 1968.
——, *The Quem: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, 1969.
——, *The Myth of the Internal Return* (Cosmos and History) (1949), Princeton University Press, 1974a.
——, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princetoll University Press, 1974b.
Elkin, A. P., "Studies in Australian totemism", *Oceania*, S. 4, 1904, s. 114-31. 1933.
——, *The Australian Aborigines*, Doubleday, New York, 1964.
Engels, F., *The Peasant War in Germany*, Moscow: Progress, 1956.
——, Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy (1886), *Marx and Engels* içinde, 1968, s. 586-622.
Evans-Pritchard, E. E., *Witchcrafi, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press Clarendon Press, 1937.
——, *The Nuer*, Oxford University Press Clarendon Press, 1940.
——, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1949.
——, *Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1951.
——, *Nuer Religion*, Oxford University Press, 1956.
——, *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, Londra, 1962.
——, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press Clarendon Press), 1965.
——, *A History of Anthropological Thought*, (der.) E. Gellner, Faber & Faber, Londra, 1981.
Fackenheim, E., *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington, 1967.





Faron, L. C., "Symbolic values and the integration of society among the Mapuch of Chile", *American Anthropology*, S. 64, 1962, s. 1151-1164.
Feuchtwang, S., "Investigating religion", *Marxist Analyses and Social Anthropology* içinde, (der.) M. Bloch, Malaby Press, Londra, 1975.
Feuerbach, L., *The Essence Christianity*, çev. George Eliot (1841), Harper, New York, 1957.
Firth, R., *Essays in Social Organization and Values*, Athlone, Londra, 1964.
——, "Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religious thought", *Man*, S. 1, 1966, s. 1-17.
——, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra, 1973.
——, "The sceptical anthropologist? Social anthropology and Marxist views on society", *Marxist Analyses and Social Anthropology* içinde, (der). M. Bloch, Malaby Press, Londra, 1975, s. 29-60.
Fletcher, R., *The Making of Sociology*, Nelson, Londra, 1971.
Fordham, F., *An Introduction to Jung's Psychology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1953.
Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallems*, Oxford University Press, 1945.
——, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, 1966, "Totem and taboo", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*. 5-22, 1959.
Fox, J. J., "On binary categories and primary symbols: some Rotinese perspectives", *Willis* içinde, 1975, s. 99-132.
Fox, R., "Totem and taboo reconsidered", *The Structural Study of Myth and Totemism* içinde, (der.) E. Leach, s. 161-78, Tavistock, Londra, 1967.
Frank, A. G., *Critique and Anti-Critique*, Macmillan, Londra, 1984.
Frazer, J. G., *Encylopaedia Britannica*, 9. baskı, "Taboo: totemism.", 1903.
——, *The Golden Bough* (1922), Macmillan, Londra, 1976.
Freeman, D., "Totem and taboo: a reappraisal", *Man and His Culture* içinde, (der.) W. Muensterberger, Rapp & Whiting, Londra, 1969, s. 53-80.
Freud, S., *Beyond the Pleasure Principle*, Hogarth Press, Londra, 1920.
——, *Civilization and Its Discontentl*, Hogarth Press, Londra, 1930.
——, "The history of the psychoanalytic movement", *The Basic Writings of Sigmund Freud* içinde, (der.) A. A. Brill, Random House, New York, 1938a.
——, *Totem and Taboo* (1913), Harmondsworth; Penguin Books, 1938b.

——, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1915-17), Doubleday, New York, 1953.
——, *The Future of an Illusion* (1928), Hogarth Press, Londra, 1978.
Freund, J., "German sociology in the time of Max Weber", *A History of Sociological Analysis* içinde, (der.) T. Bottomore ve R. Nisbet, Heinemann, Londra, 1979, s. 149-86
Fromm, E., *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1942.
——, *Man for Himself*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1949.
——, *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950.
——, *The Crisis of Psychoanalysis*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.
——, *Beyond the Chains of Illusion* (1962), Sphere Books, Londra, 1980.
Gaborian, M., "Structural anthropology and history", *Structuralism: A Reader* içinde, (der.) M. Lane, Jonathan Cape, Londra, 1970, s. 156-69.
Gardner, H., *The Quest for Mind*, Knopf, New York, 1972.
Geertz, C., *The Religion of Java*, University of Chicago Press, 1960.
——, *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 1968.
——, *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, Londra, 1975.
——, "Suz: the bazaar economy of Sefron", *Meaning and Order in Moroccan Society* içinde, (der.) C. Geertz ve diğerleri, Cambridge University Press, 1979, s. 123-244.
——, *Local Knowledge*, Basic Books, New York, 1983.
Gellner, E., *Words and Things*, Penguin Books, Harmondsworth, 1964.
——, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1969.
——, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973.
——, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, 1974.
——, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981.
Geras, N., "Marx and the critique of political economy", *Ideology in Social Science* içinde, (der.) R. Blackburn, Fontana/Collins, Londra, 1972, s. 284-305,
Gerth, H., ve C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, 1948.
Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, 1971.
——, *Durkheim*, Fontana/Collins, Londra, 1978.





——, "Positivism and its critics", *A History of Sociological Analysis* içinde, (der.) T. Bottomore ve R. Nisbett, Heinemann, Londra, 1979, s. 237-86
Giddens, A. (der.), *Positivism and Sociology*, Heinemann, Londra, 1974.
Glacken, C., "Man against nature: an outmoded concept", *The Environmental Crisis* içinde, (der.) H. Helfrich, Yale University Press, New Haven, 1970, s. 127-138.
Glover, E., *Freud or Jung*, Norton, New York., 1950.
Gluckman, M., "Rituals of rebellion in South East Africa", *Order and Rebellion in Tribal Africa* içinde, Cohen & West, Londra, 1963, s. 110-37.
Godelier, M., *Rationality and Irrationality in Economics*, New Left Books, Londra, 1972a.
——, "Structure and contradiction in capital", *Ideology in Social Science* içinde, (der.) R. Blackburn, Fontana/Collins, Londra, 1972b, s. 334-68.
——, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press, 1977.
——, "Myths, infrastructures and history in Lévi-Strauss", *The Logic of Culture* içinde, (der.) I. Rossi, Tavistock, Londra, 1982, s. 232-62.
Goldenweiser, A., Religion and society: a critique of Durkheim's theory of religion (1917), *Lessa and Vogt* içinde, 1964, s. 70-84.
Goldman, L., *The Human Sciences and Philosophy*, Jonathan Cape, Londra, 1969.
Goody, J., "Religion and ritual: a definition problem", *British Journal of Sociology*, S. 12, 1961, s. 142-64.
——, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977.
Gould, R. A., *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, Collins, Londra, 1969.
Gouldner, A. W., *For Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
——, *The Two Marxisms*. Macmillan, Londra, 1980.
Granet, M., "Right and Left in China", *Needham* içinde, 1973, s. 43-58.
Gray, J. G., "Introduction", *G. W. F. Hegel: On Art, Religion and Philosophy* içinde, (der.) J. G. Gray, Harper & Row, New York, 1970.
Green, R. W. (der.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Heath, Boston, 1961.
Griaule, M., *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* (1965), Oxford University Press, 1972.

Hall, S., "Rethinking the 'base-and-superstructure' metaphor", *Class, Hegemony and Party* içinde, (der.) J. Bloomfield, Lawrence & Wishart, Londra, 1977, s. 4372.
Hallpike, C. R., "Social hair", *Man*, S. 4, 1969, s. 256-64.
——, "Is there a primitive mentality?" *Man*, S. 11, 1976, s. 253-70.
——, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1979.
Harris, M., *The Rise of Anthropological Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1969.
——, *Cows, Pigs, Wars and Witches*, Fontana/Collins, Londra, 1977.
——, *Cannibals and Kings*, Fontana/Collins, Londra, 1978.
——, *Cultural Materialism*, Random House (Vintage Books), New York, 1980.
Hawton, H., *Philosophy for Pleasure*, Greenwich, Conn.: Fawcett, 1956.
Hayley, A., "Symbolic equation: the ox and the cucumber", *Man*, S. 3, 1968, s. 62-271.
Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, (çev. ve der.) T. M. Knox, Oxford University Press (Clarendon Press), 1942.
——, *Early Theological Writings*, (çev.) T. M. Knox, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1948.
——, *The Philosophy of History* (1840), Dover, New York, 1956.
——, *On Art, Religion, Philosophy*, (çev. ve der.) J. Glenn Gray, Harper & Row, New York, 1970.
——, *Phenomenology of Spirit*, (çev.) A. Miller (1807), Oxford University Press, 1977.
Hertz, R. 1909. "The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity", *Needham* içinde, 1973, s. 3-31.
Hiatt, L. R., "Totemism tomorrow: the future of an illusion", *Mankind* S. 7, 1969, s. 83-93.
Hicks, D., *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community*, Palo Alto, Mayfield, California, 1976.
Hindess, B. ve P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1975.
Hirst, P., *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1975.
Hirst, P., ve P. Woolley, *Social Relations and Human Attributes*, Tavistock, Londra, 1982.
Hobsbawm, E. J., *Primitive Rebels*, Manchester University Press, 1963.
——, "Introduction" içinde, *K. Marx Pre-Capitalist Economic Formations*, (der.) E. J. Hobsbawm, International Publishers, New York, 1965.





——, "Karl Marx's contribution to historiography", *Ideology in Social Science* içinde, (der.) R. Blackburn, Fontana/Collins, Londra, 1972, s. 265-83.
——, "Marx, Engels and pre-Marxian socialism", *The History of Marxism* içinde, (der.) E. J. Hobsbawm, Harvester Press, Brighton, c. 1, 1982, s. 1-28.
Hodges, W., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952), Westport, Conn.: Greenwood Press, 1974.
Hollis, M., "Reason and ritual", *Wilson* içinde, 1970, s. 221-239.
Hollis, M. ve S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1982.
Homans, C. C., "Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown", *American Anthropology*, S. 43, 1941, s. 164-72.
Home, H. J., "The concept of mind", *International Journal of Psychoanalysis*, S. 47, 1966, s. 42-9.
Hook, S., *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962.
Horton, R., "Ritual man in Africa", *Africa*, S. 34, 1964, s. 85-104. 1970, African traditional thought and Western science (1967), *Wilson* içinde, 1970, s. 131-71.
——, Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution, *Horton and Finnegan* içinde, 1973, s. 249-305.
Horton, R. ve R. Finnegan (der.), *Modes of Thought*, Faber&Faber, Londra, 1973.
Hubert, H. ve M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Cohen& West, Londra, 1964.
Hughes, H. S., *Consciousness and Society*, Random House (Vintage Books), New York, 1958.
Hume, D., *The Natural History of Religion* (1757), Adam&Black, Londra, 1956.
Hunn, E., "The abomination of Levitians revisited", *Classifications in Their Social Context* içinde, (der.) R. F. Ellen ve D. Reason, Academic Press, New York, 1979, s.103-14.
Jahoda, G., *The Psychology of Superstition*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.
James, W., *The Varieties of Religious Experience* (1902), Fontana, Londra, 1971.
Jarvie, E. C., *The Revolution in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1964.
——, *Explaining cargo cults*, Wilson içinde, 1970, s. 50-61.
Jarvie, I. C., ve J. Agassi, "The problem of rationality of magic" (1967), *Wilson* içinde, 1970, s. 172-193.

Jenkins, A., *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*, Macmillan, Londra, 1979.
Jones, E., "The psychology of religion", *Psychoanalysis Today* içinde, (der.) S. Lorand, International Universities Press, New York, 1944, s. 315-25
——, *The Life and Work of Sigmund Freud*, kısaltılmış baskı L. Trilling, Penguin Books, Harmondsworth, 1964.
Jones, R. J., "On understanding a sociological classic", *American Journal of Sociology*, S. 83, 1977, s. 279-319.
Jung, C. G., *Psychological Types*, Harcourt, Brace, New York, 1921.
——, *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1933.
——, *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1938.
——, *Memories, Dreams, Reflections*, Collins, Londra, 1963.
——, *The Portable Jung*, (der.) J. Campbell, Penguin Books, Harmondsworth, 1971.
——, *Synchronicity, An Acausal Connecting Principle*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1972.
Jung. C. G. (der.), *Man and His Symbols*, Pan Books, Londra, 1964.
Kahn, J. S. ve J. R. Llobera, "Towards a new Marxism or a new anthropology", *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies* içinde, (der.) Kahn ve Llobera, Macmillan, Londra, 1981, s. 263-329.
Kardiner, A., ve E. Preble, *They Studied Man*, New American Library (Mentor Books), New York, 1961.
Katz, R., *Bailing Energy: Community Healing among the Kalahari Jung*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
Kaufman, Y., *The Religion of Israel*, (çev.) M. Greenberg, Kaufmann, W., 1961.
——, *Hegel: A Re-Interpretation*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965.
Kaufmann, W. (der.), *The Portable Nietzsche*, Chat to & Windus, Londra, 1971.
Kautsky, K., *Foundations of Christianity* (1908), Monthly Review Press, New York, 1972.
Keat, R. ve J. Urry, *Social Theory as Science*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1975.
Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press, 1970.
Kojeve, A., *Introduction to the Reading of Hegel* (1969), Cornell University Press, Ithaca, 1980.





Kolakowski, L., "Ideology and theory", *Karl Marx* içinde, (der.) T. Bottomore, Englewood Cliffs, Prentice Hall, N.J., s. 119-22.
——, *Main Currents in Marxism*. c. 1, The Founders, Oxford University Press, 1981.
Kovel, J., *A Complete Guide to Therapy*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978.
Krader, L., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, 1972.
Kroeber, A. L., *Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis* (1920), *Lessa and Vogt* içinde, 1972a, s. 20-3.
——, *Totem and taboo in retrospect* (1930), *Lessa and Vogt* içinde, 1972b, s. 24-7.
Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.
Kuper, A., *Anthropologists and Anthropology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
Kuper, A. (der.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977.
Kuper, H., *An African Aristocracy*, Oxford University Press, 1980.
Kurzweil, E., *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, Columbia University Press, New York, 1980.
Larrain, J., *The Concept of Ideology*, Hutchinson, Londra, 1979.
——, *Marxism and Ideology*, Macmillan, Londra, 1983.
Lavrin, J., *Nietzsche: A BiographicalIntroduction*, Studio Vista, Londra, 1971.
Leach, E. R., *Political System of Highland Burma*, Athlone, Londra, 1954.
——, "Magical hair", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, S. 88, 1958, s. 147-164.
——, "Two essays concerning the symbolic representation of time", *Re-Thinking Anthropology* içinde, London School of Economics Monograph No. 22, Athlone Press, Londra, 1961, s. 124-136.
——, "Animal categories and verbal abuse", *New Directions in the Study of Language* içinde, (der.) E. H. Lenneberg, MIT Press, Cambridge, Mass., 1964, s. 28-63.
——, *Genesis as Myth and Other Essays*, Jonathan Cape, Londra, 1969.
——, "The epistemological background to Malinowski's empiricism", *Man and Culture* içinde, (der.) R. Firth, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970a, s. 119-138.
——, *Lévi-Strauss*, Fontana/Collins, Londra, 1970b.
——, "Kimil-A category of Andamanese thought", *Structural Analysis in*

*Oral Traditions* içinde, (der.) P. Maranda ve E. K. Maranda, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.
——, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 1976.
——, "Why did Moses have a sister?", *Structural Interpretation of Biblical Myth* içinde, (der.) F. Leach ve D. A. Aycock, Cambridge University Press, 1983.
Leacock, E., *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, New York, 1981.
Leeuw, G. van der, *Religion in Essenceand Manifestation* (1938), c. 2, Harper & Row, New York, 1963.
Lefebvre, H., *The Sociology of Marx*, Penguin Books, Harmondsworth, 1968.
Lessa, W. A. ve E. Z. Vogt (der.) *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper & Row, New York, 1972.
Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, Penguin Books, Harmondsworth, 1955.
——, *Totemism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1962.
——, *Structural Anthropology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963.
——, *The Savage Mind*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1966.
——, *The Elementary Structures of Kinship*, Eyre & Spottiswoode, Londra, 1969a.
——, *The Raw and the Cooked*, c. 1 of Introduction to a Science of Mythology, Harper & Row, New York, 1969b.
——, *From Honey to Ashes*, c. 2 of Introduction toa Science of Mythology, Harper & Row, New York, 1973a.
——, *Structural Anthropology*, c. 2, Penguin Books, Harmondsworth, 1973b.
——, *Myth and Meaning*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1978a.
——, *The Origin of Table Manners*, c. 3 of Introduction to a Science of Mythology, Harper& Row, New York, 1978b.
——, *The Naked Man*, c. 4 of *Introduction to a Science of Mythology*, Jonathan Cape, Londra, 1981.
Lévy-Bruhl, L., *How Natives Think*, Allen & Unwin, Londra, 1926.
——, *The Notebooks on Primitive Mentality*, (çev.) P. Riviere, Black well Publications, Oxford, 1949.
——, *The Soul of the Primitive* (1928), Allen & Unwin, Londra, 1965.
Lewis, I., *Ecstatic Religion*, Penguin Books, Harmondsworth, 1971.
Lewis, I. (der.), *Introduction to Symbols and Sentiments: Cross Cultural Studies in Symbolism*, Academic Press, New York, 1977.
Lewis, J., *Max Weber and Value-free Sociology*, Lawrence& Wishart, Londra, 1975.





Lichtheim, G., *Marxism: An Historical and Critical Study*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1961.
Lienhardt, G., "Edward Tylor, 1832-1917", *The Founding Fathers of Social Science* içinde, (der.) T. Raison, Penguin Books, Harmondsworth, 1969, s. 84-91.
Ling, T., *Karl Marx and Religion*, Macmillan, Londra, 1980.
Llobera, J., "Durkheim, the Durkheimians and their collective misrepresentation of Marx", *Kahn and Llobera* içinde, 1981, s. 214-40.
Lomas, P., "Psychoanalysis - Freudian or existential", *Rycroft* içinde, 1966, s. 116-44.
Lowie, R., *History of Ethnological Theory*, Farrar & Rinehart, New York, 1937.
——, *Primitive Religion* (1924), Liveright, New York, 1948.
Lowith, K., *Max Weber and Karl Marx*, (çev.) T. B. Bottomore, Allen & Unwin, Londra, 1960.
Luethy, H., "Once again: Calvinism and capitalism" (1964), *Wrong* içinde, 1970, s. 123-34.
Lukes, S., *Emile Durkheim: His Life and Work*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973a.
——, "On the social determination of thought", *Horton and Finnegan* içinde, 1973b, s. 230-48.
McCarney, J., *The Real World of Ideology*, Harvester Press, Brighton, 1980.
MacCormack, C. ve M. Strathern (der.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, 1980.
McGuire, W. (der.), *The Freud/Jung Letters*, Hogarth Press, Londra, 1974.
MacIntyre, A., "Is understanding religion compatible with believing?" *Faith and the Philosophers* içinde, (der.) J. Hicks, Macmillan, Londra, 1964.
——, *Marcuse*, Fontana, Londra, 1970.
McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Granada, Londra, 1973.
MacQuarrie, J., *Existentialism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
MacRae, D. G., *Weber*, Fontana, Londra, 1974.
Malinowski, B., *Coral Gardens and Their Magic*, Kegan Paul, Londra, 1935.
——, *A Scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1944.
——, *Sex, Culture and Myth*, Hart Davies, Londra, 1963.

——, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (1925), Souvenir Press, Londra, 1974.
Mandel, E., *Marxist Economic Theory,* Monthly Review Press, New York, 1962.
Marcuse, H., *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theoy,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1941.
——, *Eros and Civilization* (1955), Sphere Books, Londra, 1969.
Marshall, G., *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland,* Oxford University Press (Clarendon Press), 1980.
——, *In Search of the Spirit of Capitalism,* Hutchinson, Londra, 1982.
Marshall, L., "The medicine dance of the Kung bushmen", *Africa,* S. 39, 1969, s. 349-81.
Martindale, D., *The Nature and Types of Sociological Theory,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1961.
Marx, K., *The Poverty of Philosophy,* Progress, Moskova, 1847.
——, *Capital* (1867), (çev.), E. Paul ve C. Paul, (der.) G. D. H. Cole, c. I, Dent., Londra, 1957.
——, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Progress, Moskova, 1959.
——, *Grundrisse,* (çev. ve der.) Martin Nicolaus, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
Marx, K. ve F. Engels, *On Religion,* Progress, Moskova, 1957.
——, *The German Ideology* (1846), Lawrence & Wishart, Londra, 1965.
——, *Selected Works,* Lawrence & Wishart, Londra, 1968.
Masterson, P., *Atheism and Alienation,* Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
Mauss, M. ve H. Beauchat, *Seasonal Variations of the Eskimo,* (çev. ve der.) J. J. Fox., Routledge & Kegan Paul, Londra, 1979.
Mauss, M. ve H. Hubert, *A General Theory of Magic,* (der.) D. Pocock, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1972.
Maybury-Lewis, D., "Science or bricolage?", *American Anthropology,* S. 71, 1959, s. 114-21.
Merleau-Ponty, M., *Sense and Non-Sense,* (çev.) H. L. Dreyfus ve P. A. Dreyfus, Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1964.
Miller, G., *Psychology: The Science of Mental Life,* Hutchinsoll, Londra, 1964.
Mills, C. W., *The Marxists,* Penguin Books, Harmondsworth, 1963.
Miranda, J. P., *Marx against the Marxists,* SCM Press, Londra, 1980.





Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism,* Penguin Books, Harmondsworth, 1975.
Mitzman, A., *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber,* Knopf, New York, 1970.
Moore, R., "History, economics and religion: a review of The Max Weber Thesis", *Max Weber and Modern Sociology* içinde, (der.) A. Sahay, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971, s. 82-96.
Morris, B., "Whither the savage mind?" *Man,* S. II, 1976, s. 542-57.
——, "Ecology and mysticism", *Anarchist Review,* May 9, 1978, s. 15.
——, "Symbolism and ideology; thoughts around Navaho taxonomy and symbolism", *Classifications in Their Social Context* içinde, (der.) R. F. Ellenand ve D. Reason, Academic Press, New York, 1979, s. 117-38.
——, "Changing views of nature", *Ecologist,* S. 11, 1981a, s. 130-37.
——, "Hill gods and ecstatic cults: notes on the religion of a Ihunting anol gathering people", *Man in India,* S. 61, 1981b, s. 203-36.
——, "The family, group structuring and trade among South Indian huntergatherers", *Politics and History in Band Societies* içinde, (der.) F. Leacock ve R. Lee, Cambridge University Press, 1982, s. 171-88.
——, "Ruth Benedict: Popular acclaim, academic neglect", *Royal Anthropological Institute Newsletter,* 1984.
Müller, F. M., *Natural Religion,* Longmans, Londra, 1889.
——, *Introduction to the Science of Religion* (1873), Arno Press, New York, 1978.
Nadel, S. F., "Malinowski on magic and religion", *Man and Culture* içinde, (der.) R. Firth, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970, s. 189-208.
Needham, R., "The left hand of the Mugwe: analytic note on the structure of Meru symbolism", *Africa,* S. 31, 1961, s. 28-33.
——, Introduction, *Durkheim and Mauss* içinde, 1963.
——, "Right and left in Nyoro symbolic classification", *Africa,* S. 37, 1967, s. 125-52. Needham içinde, 1973, s. 299-311.
——, *Belief, Language and Experience,* Blackwell Publications, Oxford, 1972.
——, *Symbolic Classification,* Santa Monica, Coodyear, California, 1979.
Needham, R. (der.), *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification,* University of Chicago Press, 1973.
Nelson, B., "Weber's Protestant ethic: its origins, wanderings and the foreseeable future", *Beyond the Classics? Essays in the scientific*

*Study of Religion* içinde, (der.) C. Y. Glock ve P. E. Hammond, Harper & Row, New York, 1973, s. 71-130.
Neumann, E., *The Great Mother: An Analysis of the Archetype,* Princeton University Press, 1955.
Nicolaus, M., "Foreword", *Marx* içinde, 1973.
Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, (çev.) R. J. Hollingdale (1884), Penguin Books, Harmondsworth, 1951.
——, *"Twilight of the Gods" and "The Anti-Christ"* (çev.) R. J. Hollingdale (1889-1895), Penguin Books, Harmondsworth, 1968.
Norbeck, F., "African rituals of conflict", *American Anthropology*, S. 65, 1903, s. 1254-79.
Nova, F., *Friedrich Engels: His Contribution to Political Theory,* Vision, Londra, 1958.
Novack, G., *An Introduction to the Logic of Marxism,* Pathfinder Press, New York, 1971.
——, *Pragmatism versus Marxism*, Pathfinder Press, New York, 1975.
——, *Polemics in Marxist Philosophy*, Monad Press, New York, 1978.
Nye, D. A. ve C. E. Ashworth, "Emile Durkheim: was he a nominalist or realist?", *British Journal of Sociology*, S. 22, 1971, s. 133-48.
Ornstein, R. E., *The Psychology of Consciousness*, Penguin Books, Harmondsworth, 1972.
Ortner, S., "God's bodies, God's food: a symbolic analysis of a Sherpa ritual", *Willis* içinde, 1975, s. 133-69.
Otto, R., *The Idea of the Holy*, Penguin Books, Harmondsworth, 1917.
Parkin, F., *Max Weber*, Tavistock, Londra, 1982.
Parsons, A., "Is the Oedipus complex universal?" *The Psychoanalytic Study of Society* içinde, c. 3, (der.) W. Muensterberger ve S. Axelrad, International Universities Press, New York, 1969.
Parsons, T., "H. M. Robertson on Max Weber and his school", *Journal of Political Economy*, S. 43, 1935, s. 688-96.
——, "Religion and the problem of meaning", *Essays in Sociological Theory* içinde, Glencoe, Free Press, 1954.
——, *Sociological Theory and Modern Society,* Free Press, New York, 1968a.
——, *The structure of social Action* (1937), c. 2. Glencoe, Free Press, 1968b.
Passmore, J., *A Hundred Years; of Philosophy,* Penguin Books, Harmondsworth, 1957.
Paterson, R. W. K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner,* Oxford University Press, 1971.
Peel, J. D. Y., *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist,* London: Heinemann, Londra, 1971.





Piaget, J., "Need and significance of cross cultural studies of genetic psychology", *International Journal of Psychology*, S. 1, 1966, s. 3-13.
——, *Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1971.
Pivcevic, E., *Husserland Phenomenology*, Hutchinson, Londra, 1970.
Plekhanov, G. V., *Fundamental Problem of Marxism*, London, 1908.
Pocock, D. F., *Social Anthropology*, Steed & Wards, Londra, 1961.
——, "Nuerreligion-asupplementary view", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, S. 5, 1974, s. 69-79.
Poggi, G., *Calvinism and the Capitalist Spirit,* Macmillan, Londra, 1983.
Polanyi, M., *Study of Man,* University of Chicago Press, 1958.
Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, c. 2, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1945.
——, *Conjectures and Refutation*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1969.
Radcliffe-Brown, A. R., "The comparative method in social anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, S. 31, 1951, s. 15-22.
——, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra, 1952.
——, *The Andaman Islander* (1922), Glencoe, Ill: Free Press, 1964.
Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin* (1937), Dover, New York, 1957.
Rappaport, R. A., "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people", *Ethnology*, S. 6, 1967, s. 17-30.
——, *Pigs for Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, New Haven, 1968.
Rayner, S., The perception of time and space in egalisarian sects: a millenarian cosmology", *Douglas* içinde, 1982a.
Reardon, B. M. G., *Hegel's Philosophy of Religion,* Macmillan, Londra, 1977.
Reichard, G. A., *Navaho Religion: A Study of Symbolism* (1950), Princeton University Press, 1974.
Ricoeur, P., "Structure et hermeneutique", *Esprit*, 1963, s. 11.
——, *The Symbolism of Evil,* Harper & Row, New York, 1967.
——, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1970.
Rigby, P., "Dual symbolic classification among the Gogoof Central Tanzania", *Africa*, S. 36, 1966, s. 1-16.
Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism,* Cambridge University Press, 1933.
Robertson-Smith,W., *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, Edinburgh, 1989.

Rodinson, M., *Islam and Capitalism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1974.
Roheim, G., *Animism, Magic and the Divine King*, Kegan Paul, Londra, 1930.
——, *Psychoanalysis and Anthropology*, International Universities Press, New York, 1950.
——, *The Panic of the God*, Harper & Row, New York, 1972.
——, *The Riddle of the Sphinx* (1934), Harper & Row, New York, 1974.
Rosaldo, M. Z. ve J. Atkinson, "Man the hunter and woman", *Willis* içinde, 1975, s. 43-75.
Rose, G., *Hegel contra Sociology*, Athlone, Londra, 1981.
Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
Rossi, I., "On the assumptions of structural analysis", *The Logic of Culture* içinde, Tavistock, Londra, 1982, s. 3-22.
——, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*, Columbia University Press, New York, 1983.
Rossi, I. (der.), *The Unconscious in Culture*, Dutton, New York, 1974.
Roth, G., "The historical relationship of Weber to Marxism", *Scholarship and Partisanship* içinde, (der.) R. Bendix ve G. Roth, University of California Press, Berkeley, 1971, s. 227-52.
Roth, G. ve W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, University of California Press, Berkeley, 1979.
Runciman,W. G., "What is structuralism?", *British Journal of Sociology*, S. 20, 1969, s. 25365.
Russell, B., *A History of Western Philosophy*, Alien & Unwin, Londra, 1946.
Rycroft, C., *Psychoanalysis Observed*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965.
Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press. 1976.
Solomon, A., "German Sociology", *Twentieth Century Sociology* içinde, (der.) G. Gurvitchand W. Moore, Philosophical Library, New York, 1945.
Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*, (çev.) E. G. French, Heinemann, Londra, 1961.
Sartre, J. P., *Being and Nothingness* (1909), Methuen (University Paperbacks), Londra, 1943.
Schleiermacher, F., *On Religion*, Harper & Row, New York, 1958.
Schmidt, A., *History and Structure*, (çev.) J. Herf., MIT Press, Cambridge, Mass., 1983.





Schoffeleers, J. M., *The religious significance of bush fires. Cahiers des Religions Africaines*, S. 10, 1971, s. 271-81.
Scholte, B., "Epistemic paradigms", *American Anthropology*, S. 68, 1966, s. 1192-1201.
Schwartz, B., *Vertical Classification*, University of Chicago Press, 1981.
Seliger, M., *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, 1977.
Seve, L., *Man in Marxist Theory*, Harvester Press, Brighton, 1978.
Seznec, J., *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press, 1953.
Shalvey, T., *Claude Lévi-Strauss: Social Psychotherapy and the Collective Unconscious*, Harvester Press, Brighton, 1979.
Sharpe, E. J., *Comparative Religion: A History*, Duckworth, Londra, 1975.
Shaw, M., "The coming crisis of radical sociology", *Ideology in Social Science* içinde, (der.) Robin Blackburn, Fontana/Collins, Londra, 1972, s. 32-44.
Sheridan, A., *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock, Londra, 1980.
Shweder, R., "On savages and other children", (Review of Hallpike, 1979), *American Anthropology*, S. 83, 1982, s. 354-66.
Singer, J., *Androgyny: Towards a New Theory of Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977.
Singer, P., *Marx*, Oxford University Press., 1980
——, *Hegel*, Oxford University Press, 1983.
Skorupski, J., *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, 1976.
Sorokin, P. A., *Contemporary Sociological Theories*, Harper, New York, 1927.
Spencer, H., *The Principles of Sociology*, c. 3, Williams& Norgate, Londra, 1876.
——, *Essays on Education*, Dent, Londra, 1960.
Sperber, D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, 1975.
——, Lévi-Strauss, *Sturrock* içinde, 1979.
Spinoza, B. de, *A Theologico-Political Treatise*, (der.) R. H. M. Elwes (1670), Dover, New York, 1951.
Srinivas, M. N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, J. K. Publishers, Londra, 1952.
Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel* (1924), Dover New York, 1955.
Stanner, W. E. H., "Religion, totemism and symbolism", *Aboriginal Man in Australia* içinde, (der.) R. M. Berndt ve C. H. Berndt, Angus & Robertson, Sydney, 1965, s. 207-37.

——, *White Man Got No Dreaming*, Australian Nat. Univ. Press, Canberra, 1979.

Stauder, J., "The 'relevance' of anthropology to colonialism and imperialism", *Radical Science Journal*, 1974, s. 51-70.

Steiner, F., *Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth, 1966.

Steiner, G., "A conversation with Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, S. 26, 1966, s. 35.

Stern, J. P., *Nietzsche*, Fontana, Londra, 1978.

Stirner, M., *The Ego and His Own* (1845), (çev.) S. T. Byington, Dover, New York, 1973.

Storr, A., *Jung*, Fontana/Collins, Londra, 1973.

Sturrock, J. (der.), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, 1979.

Sulloway, F. J., *Freud: Biologist of the Mind*, Fontana, Londra, 1979.

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1938.

Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.

Taylor, J. V., *The Primal Vision*, SCM Press, Londra, 1963.

Thompson, E. P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin Press, Londra, 1978.

Thompson, K., *Emile Durkheim*, Tavistock, Londra, 1982.

Thompson, L., "Logico-aesthetic integration in Hopi culture", *American Anthropology*, S. 47, 1945, s. 540-53.

Tillich, P., "Theology and symbolism", *Religious Symbolism* içinde, (der.) F. E. Johnson, Harper, New York, 1955, s. 107-16.

Tiryakian, F. A., *Emile Durkheim, A History of sociological Analysis*, (der.) T. Bottomore ve R. Nisbet, Heinemann, Londra, 1978, s. 187-236.

Toren, C., "Thinking symbols: a critique of Sperber", *Man*, 1983, s. 260-8.

Toynbee, A., *Mankind and Mother Earth*, Oxford University Press, 1976.

Trevor-Roper, H. R., "Religion, the Reformation, and social change", *Historical Studies*, S. 4, Bowes & Bowes, Londra, 1963, s. 18-44.

Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1965.

Turnbull, C., *Wayward Servants*, Natural History Press, New York, 1946.

Turner, B. S., *Weber and Islam*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974.

——, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, Heinemann, Londra, 1983.

Turner, V. W., *Schism and Continuity in an Africa Society*, Manchester University Press, 1957.





——, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.

——, *The Drums of Affliction*, Oxford University Press, (Clarendon Press), 1968.

——, Introduction, *Forms of Symbolic Action*, (der.) R. F. Spencer, University of Washington Press, Seattle, 1969.

——, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1974a.

——, *The Ritual Process* (1969), Penguin Books, Harmondsworth, 1974b.

——, "Symbolic studies", *Annual Review of Anthnopology* içinde, (der.) B. J. Siegel, Palo Alto, S. 4, California, 1975, s. 145-62.

——, *From Ritual to Theatre*, Performing Arts J. Publ, New York, 1982.

Turner, V. ve E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978.

Tylor, E. B., *Primitive Culture* (1871), Murray, Londra, 1913.

Underhill, E., *Mysticism*, Methuen, Londra, 1911.

Van Gennep, A., *The Rites of Passage* (1908), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1965.

Wach, J., *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, 1944.

Wallwork, E., *Religion and social structure in The Division of Labor*, American Anthropologist, S. 86, 1984, s. 43-64.

Warnock, M., *Review of Lévi-Strauss* 1966, *New Society* 1966, 584-6.

Weber, Marianne, *Max Weber: A Biography* (1926), Wiley, New York, 1975.

Weber, Max, *General Economic History*, Allen & Unwin, Londra, 1923.

——, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (çev.) T. Parsons (1904-5), Allen & Unwin, Londra, 1930.

——, *The Theory of Social and Economic Organization*, (çev.) A. M. Henderson ve T. Parsons, Free Press, New York, 1947.

——, *The Methodology of the Social Sciences*, (çev. ve der.) E. A. Shils ve H. A. Finch (1904), Free Press, Glencoe, III, 1949.

——, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, (çev.) H. H Gerth, Free Press, Glencoe, III, 1951.

——, *Ancient Judaism*, (çev.) H. H. Gerth ve Don Martindale, Free Press, Glencoe, III, 1952.

——, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, (çev.) H. H. Gerth ve D. Martindale, Free Press, Glencoe, III, 1958.

——, *The Sociology of Religion*, (çev.) E. Fischoff, (der.) T. Parsons, Methuen, Londra, 1965.

Weiss, F. G., *Hegel: The Essential Writings,* Harper & Row, New York, 1974.
White, L., Jr., "The historical roots of our ecologic crisis" (1967), *Notes for a Future* içinde, (der.) R. Clarke, Thames & Hudson, Londra, 1975, s. 99-106.
White, M., *The Age of Analysis,* New American Library (Mentor Books), New York, 1955.
Whitehead, A. N., *Science and the Modern World,* Cambridge University Press, 1926.
Williams, R., *Culture and Society, 1780-1950*, Penguin Books, Harmondsworth, 1958.
——, *Problems in Materialism and Culture*, Verso, Londra, 1980.
Willis, R. G., *Man and Beast,* Hart Davis, Londra, 1974.
Willis, R. C. (der.), *The Interpretation of Symbolism*, Malaby Press, Londra, 1975.
Wilson, B. R. (der.), *Rationality*, Black well Publications, Oxford, 1970.
Wilson, C., *The Quest for Wilhelm Reich*, Granada, Londra, 1981.
Wiltshire, D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford University Press, 1978.
Winch, P., *The Idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1958.
——, *Understanding a primitive society* (1964), InB. R., 1970.
Wolf, E. R., *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.
Wollheim, R., *Freud*, Fontana/Collins, Londra, 1971.
Woodcock, G., *Gandhi*, Fontana, Londra, 1972.
Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound,* Paladin, 1957.
——, Groote Eylandt totemism and le totemisme aujourd'hui, *The Structural Study of Myth and Totemism* içinde, Tavistock, (der.) E. Leach, 1967, s. 141-60.
——, *Marx and Marxism*, Tavistock, Londra, 1982.
Wrong, D. H. (der.), *Max Weber*, Englewood Gliffs, Prentice-Hall, N.J., 1970.
Wuthnow, R., R. D. Hunter, A. Bergesen ve E. Kurzweil, *Cultural Analysis*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1984.
Yinger, J. M., *Religion, Society and the Individual*, Macmillan, New York, 1957.
Zuesse, E. M., *Ritual Cosmos*, University of Ohio Press, Athens, 1979.



# Dizin



## A

B







C



D



E

N



O



Ö



P







R



S

Ş



T







U



V



W



Y



Z

Modern hayatın anlamı ve doğasını ortaya serme yolunda katkıda bulunmuş büyük düşünürlerin tümü –Hegel, Marx, Weber, Durkheim, Freud, Spencer, Tylor– dine asli ve sürekli bir ilgiyle yaklaşmışlardır. Onların çalışmalarının çoğu, dinin kökenini ve işlevini açıklamaya adanmıştır. Bu önemli, kapsamlı, akademik kaygılarla da yüklü, ama jargondan uzak ve rahat okunabilir eserinde, Brian Morris, söz konusu öncü düşünürlerle onları izleyen tanınmış pek çok sosyal bilimci ve kuramcının –Jung, Malinowski, Radcliffe-Brown, Eliade, Levi-Strauss, Evans-Pritchard, Douglas, Turner, Geertz, Godelier– dinsel fenomenlerle ilgili açıklamalarını değerlendirmeye ve tartışmaya açıyor. Aynı zamanda antropologlar tarafından dini anlama ve açıklama yolunda işlerlik kazandırılmış pek çok kuramsal stratejiyi; evrimci, işlevselci, sembolik, yorumcu, yapısalcı, psikolojik ve Marksist yaklaşımları da doyurucu biçimde açımlıyor. Örneğin Marx'ın din üzerine düşüncelerini tartışırken, aynı zamanda onun genel felsefesini ve sosyolojisini de özlüce tanıtıyor. Dolayısıyla konuya yeni giriş yapmış bir okuyucu, söz konusu düşünürlerin dine ilişkin görüşlerini öğrendiği kadar, onların düşünce sistemlerinin bütünü hakkında da yeterince bilgilenme olanağı buluyor. Bağlantılı olarak kitap, antropoloji ve sosyolojinin dine yaklaşımlarını etraflıca aktarmanın ötesinde, her iki disiplinin genel kuramsal gelişimini de özetliyor. Bu anlamda, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler,* vaat ettiğinden çok daha fazlasını okura sunmakta. Antropoloji ve sosyal bilim öğrencileri kadar, din üzerine daha derin ve ayrıntılı bilgi edinmek isteyen herkes için görmezden gelinemeyecek bir yapıt.






www.imge.com.tr